ع. بنعبد العالي - م. وقيدي - س. بنسعيد - ك. عبد اللطيف
م. حدية - م. كداح - م. الهراس

إشكاليات المنهاج
في الفكر العربي و العلوم الإنسانية



دار توبقال للنشر

إشكاليات المنهاج

في الفكر العربي والعلوم الإنسانية

جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية

4

المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية

3

هذا الكتاب الثالث مخصص لما تضمنته الحلقتان الثانية (22 يبراير 1986) والثالثة (24 ـ 25 أبريل 1986) من مناظرة المنهجية التي تنظمها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، من مساهمات في موضوع الفلسفة والعلوم الإنسانية.

ع. بنعبد العالي ■ م. وقيدي ■ س. بنسعيد ■ ك. عبد اللطيف
م. حدية ■ م. كداح ■ م. الهراس

إشكاليات المنهاج

في الفكر العربي والعلوم الإنسانية

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي - ساحة محطة القطار
بلفدير - الدار البيضاء - المغرب
الهاتف: 022.67.27.36

تمّ نشرُ هذا الكِتاب ضِمْن سِلسِلة
مَعالِم

الطبعة الثانية 2001

رقم الإيداع القانوني : 128 / 1987
ر.د.م.ك : 7-15-409-9954

عبد السلام بنعبد العالي

نحو سياسة للمعرفة

مساهمة في هذه الحلقة الثالثة من حلقاتنا حول المنهجية، سأحاول، من خلال هذا العنوان الإجابة عن السؤال عما إذا كانت مسألة المعرفة مسألة منهجية. أريد أن أتساءل هل مسألة المعرفة مسألة منهجية، أو على الأقل، هل هي أساسا مسألة منهجية ؟

ليس من شك أن مسألة المعرفة طرقت خلال تاريخ الفكر الفلسفي بأشكال متعددة، وأن مسألة الحقيقة طرحت في مستويات متعددة : مستوى إبستومولوجي بطبيعة الحال، لكن أيضا مستوى أنطلوجي وسوسيولوجي. لكن ما أريد أن أعرض إليه هنا هو التساؤل عما إذا كان الطرح المنهجي يستوفي عندنا مسألة المعرفة، وما إذا كانت المشكلة التي تواجهنا في طرق قضايانا الكبرى، كقضية التعدد اللغوي وقضية التراث والثقافة الشعبية، مشكلة منهجية ومنهجية فحسب ؟

لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال ربما كان لابد من الوقوف قليلا عند العنوان الذي اقترحته لهذا العرض الأولي الوجيز، وربما كان من الأفيد أن نبدأ بتوضيحه سلبيا واستبعاد ما لا أقصده منه. فأنا لا أقصد مثلا الحديث عن علاقة المعرفة بالسياسة، علاقة المعرفة بما دأبنا على تسميته بالسياسة، أي علاقة المعرفة بالسلطة السياسية. وربما كان من اللازم الوقوف عند هذه النقطة بشيء من التطويل ليتضح لنا أن هذه الإشكالية، إشكالية علاقة المعرفة بالسلطة السياسية مخالفة أتم المخالفة لإشكالية أخرى أصبحت اليوم شديدة التداول، وهي إشكالية السلطة المعرفية والسلطة السياسية. أقول مخالفة أتم المخالفة لأن مفهوم السلطة في كلتا الإشكاليتين ليس هو هو، فقد أصبح واضحا اليوم أن الفكر السياسي وان نظرية الدولة

والتحليل التقليدي لأجهزة الدولة لا يستوفي مجال ممارسة السلطة وعملها ولعل هذا ما جعل فوكو يؤكد أنه لا ماركس ولا حتى فرويد بكافيين ليعينانا على معرفة هذا الشيء الغامض المرئي اللامرئي، الحاضر المختفي الذي نسميه السلطة.

فقد ظل مفهوم السلطة حتى عند هؤلاء يحمل رواسب ميتافيزيقية إن لم نقل لاهوتية، وظلت الصورة التي يوحي بها هذا المفهوم هي دوما صورة رأس الهرم. هذا التصور هو الذي جعل الفكر السياسي يحتكر الحديث عن السلطة. إذ كانت السلطة تعرف دوما على أنها سلطة دولة. السلطة لها موقع معين تقوم عنده هو أجهزة الدولة. انها مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة. صحيح أنه كان يتم، في بعض الأحيان، ربط رأس الهرم بقاعدته، فكان ينظر إلى السياسي بصفة عامة، والسلطة على الخصوص، كبنية عليا توجد في علاقة ارتباط، إن لم نقل علاقة انعكاس، مع بنية سفلى، ولكن هذا الربط لم يكن ليزحزح السلطة من موقعها، ما دام المجتمع ذاته يقسم، من خلال هذا المنظور، إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها. السلطة نظام من الهيمنة تمارسه جماعة على أخرى، إلا أن هذه الهيمنة لم تكن لتتخذ دوماً صورة عنف وقمع، إذ أن الإخضاع يمكن أن يتخذ، في مقابل العنف، شكل قانون. على هذا النحو كان ينظر إلى السلطة في مظهريها : أنها أداة قمع وأداة إيديولوجية تعيد إنتاج علاقات الإنتاج وتسهر على توحيد المجتمع وتغليف تناقضاته.

من خلال هذا المنظور كان التجاوز الممكن للطرح المنهجي لمسألة المعرفة هو الطرح السوسيولوجي السياسي للبحث في الأطر الاجتماعية للمعرفة والدور الاجتماعي الذي تقوم به، ومن خلال هذا المنظور أيضا كانت إشكالية علاقة المعرفة بالسياسة تعني علاقتها بالسلطة بالمعنى الذي حاولنا تحديده آنفا.

غير أن هذا المفهوم عن السلطة أخذ يتفكك عندما قامت بعض الفلسفات المعاصرة، التي نستطيع أن نرجع أصولها إلى نيتشه، أو إلى كانط كما قرأه نيتشه (وإلى بعض الاتجاهات السوسيولوجية والسيميولوجية، لتنتزع من الفكر السياسي احتكاره لمفهوم السلطة ولتبين أن السياسي ليس إلا واحدا من بين الأقنعة التي تتخذها السلطة. فقد تبين أن هذه لا تظهر في الهيمنة والقانون فحسب، وإنما في الأسرة والعمل والمهرجانات... بل وحتى في المعرفة والجنس واللغة. مجمل القول فقد اتضح أن الدولة ليست، بالأولى، إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة. ونستطيع أن نقول دون مبالغة إن المفكر الذي استطاع أن يفكك مفهوم السلطة كما عرضناه آنفا، هو الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي استطاع أن يستلهم

جنيالوجيا الأخلاق عند نيتشه ليقيم جنيالوجيا السلطة ويتجاوز الطرح المنهجي للمعرفة نحو ما أطلق عليه الطرح الأركيولوجي.

ينطلق فوكو من انتقاد احتكار الفكر السياسي لمفهوم السلطة. ذلك أنه لا ينبغي في نظره أن نبحث عن السلطة عند نقطة مركزية تكون هي الأصل، عند بؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها، وإنما ينبغي رصدها عند القاعدة المتحركة لعلائق القوى التي تولد دونما انقطاع، وبفعل عدم التكافؤ بينها، حالات للسلطة، ولكنها دوما حالات محلية غير قارة. إن السلطة ليست بالضرورة رأس هرم، وهي لا تنبع من فوق، ولا تنزل من أعلى، انها تأتي من كل صوب، وهي حاضرة في كل مكان. ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرة جبارة على احتضان كل شيء وضمه تحت وحدتها التي لا تقهر، وإنما لأنها تتولد، كل لحظة، عند كل نقطة، أو بالأولى، في علاقة نقطة بأخرى.

إن المجتمع لا ينقسم وفق ثنائية لاهوتية ميتافيزيقية إلى أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، إلى خير وشر، إلى قاهرين ومقهورين، إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها. ينبغي أن نفترض أن علائق القوى المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملا للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بكامله. حينئذ ستشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق النزاعات المحلية ويربطها فيما بينها. بناء على هذا ليست السلطة متعالية على المجال الذي تظهر فيه. فبما هي علائق قوى، فإنها تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلائق فيما بينها. ان السلطة ليست إلا الحركة التي تحول تلك القوى فتزيد من حدتها أو تقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع. انها السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل منظومة، أو على العكس تفاوتا وتناقضا يعزل بعضها عن بعض. السلطة هي الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وفي صياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية.

بناء على ذلك فإن علائق السلطة لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق (كالعلائق الاقتصادية والمعرفية والجنسية) وإنما هي محايثة لها. إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق، وهي الشروط الداخلية للتمايزات الاجتماعية.

لا معنى إذن للقول بامتلاك السلطة، مادامت السلطة ليست «شيئا» يحصل عليه وينتزع أو يقتسم، شيئاً نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا. السلطة استراتيجية تمارس، و هي تمارس

انطلاقا من نقط لا حصر لها، وفي خضم علائق متحركة لا متكافئة. السلطة ليست مؤسسة أو بنية، كما أنها ليست قوة خولت للبعض دون الآخر. وإنما «هي الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين». وهذه الاستراتيجية لا تنحصر في وظيفتين : هما الحظر والمنع والإقصاء ثم الإخفاء والتدليس والحمل على الاعتقاد... إن السلطة استراتيجية فعالة مهمتها أساساً «أن تنتج الواقع في غليانه وتعدده».

من هذا المنظور ستتخذ إشكالية السياسة والمعرفة معنى آخر، ولن تعود المسألة معرفة الأطر الاجتماعية السياسية للمعرفة وتحديد دورها الاجتماعي. لن تعود المسألة تحديد مواقع الحقيقة والسيادة الطبقية. بل إن مفهوم الحقيقة ذاته سيتخذ معنى آخر ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتم بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها. صحيح أن الحقيقة ستظل مرتبطة بأنظمة السلطة التي تولدها وتدعمها، لكنها سترتبط أيضا بمفعولات السلطة التي تتولد عنها. حينئذ سيصبح لكل مجتمع نظام معين للحقيقة régime de vérité وسياسة للمعرفة une économie politique du savoir أي أنواع من الخطابات يقبلها ويسمح بتداولها وعملها على أنها خطاب الحقيقة، وآليات ومنابر تسمح بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة وتقنيات وطرق للتوصل إلى الحقيقة ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة.

ليست مسألة المعرفة والحالة هذه مسألة منهجية إبستمولوجية، ولا يتعلق الأمر بالبحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه، وإنما بدراسة مفعولات الحقيقة للخطابات les effets de vérité des discours يتعلق الأمر إذن بالنظر إلى الحقيقة كمفعول لا كفاعل، مفعول شيء آخر.

هذا الشيء الآخر هو ما يطلق عليه نيتشه القيمة والمعنى، من حيث إن معنى الشيء هو علاقته بالقوة التي تتملكه، ومن حيث إن قيمته هي تراتب القوى التي تظهر فيه. فليست مسألة المعنى إذن هي مسألة الماهية، ليست مسألة ميتافيزيقية. والمعروف أن جنيالوجيا المعرفة قد أحلت محل السؤال ما هو السؤال من وما Le qui أي ما هي القوى التي تتملك الشيء. لقد بين نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة، وأن المعرفة قوة وتسلط، وأن المسألة النقدية هي معرفة قيمة القيم. فحتى اللغة في نظره ينبغي أن ترد إلى أصلها من حيث هي فعل سلطة صادر عمن بيده الهيمنة. واستراتيجية التسمية هي استراتيجية هيمنة وتسلط، واللغة حرب تسميات.

لا يتعلق الأمر إذن بتحديد منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنما بتحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينها، وتحديد النموذج الذي يصوغها ويضعها. الجنيالوجيا إذن هي نوع من النمذجة.

تردنا سياسة المعرفة إذن إلى اليونان، أي إلى فكر لم يكن يتخذ بعدُ نموذج الخطاب العلمي كخطاب الحقيقة، ولم يكن ليجعل المسألة المعرفية مسألة منهجية بالدرجة الأولى. لقد كان اليونان يعلمون أن الفكر لا يفكر انطلاقا من إرادة طيبة، وإنما بفعل القوى التي تضغط عليه لتدفعه نحو التفكير.

أو ليس الأمر يصدق كذلك على الثقافة العربية الإسلامية أيام عزها ومجدها ؟ حيث لم تكن مسألة المعرفة تطرح طرحا منهجيا أو تقاس على خطاب علمي، وحيث كانت المتواترات والمشهورات تدخل في مقدمات القياس البرهاني على حد تعبير الغزالي. لنربط إذن حاضرنا بماضينا ولنتجاوز الطرح المنهجي في طرق قضايانا الفكرية الكبرى كقضية التعدد اللغوي وقضية التراث... فمسألة اللغة على سبيل المثال ليست أساساً مسألة أصالة ومعاصرة ولا هي مسألة إبستمولوجية : إنها حرب تسميات. أما مسألة التراث فإن نقده أو إقامة حفرياته لا يعنيان فحسب إعطاء أهمية للتطور التاريخي، أو الانتصار لاتجاه ضد آخر. إن الأركيولوجيا لا تعني الانتصار لقيمة على أخرى، وإنما البحث في قيمة القيم وتحديد نظام الخطاب وسياسة الحقيقة..

محمد وقيدي

مهام الإبستمولوجيا

1

انسجاماً مع روح هذه المناظرات[1] لن يكون حديثي عن مهام الإبستمولوجيا مقتصراً على العرض الموضوعي للآراء والنظريات المتعلقة بهذا المجال. سأحاول، قدر الإمكان، أن أتجاوز هذه الصيغة للجواب المجرد عن السؤال الذي يطرحه عنوان هذا البحث، وذلك بالتماس عناصر الجواب من تجربة نظرية وتربوية شخصية بكل ما تحمله هذه التجربة من قراءات تتفق وتتكامل أحياناً، وتتعارض أو تتناقض أحياناً من حيث الأثر الذي يمكن أن تكون قد مارسته في فكري كقارئ، وبما تحمله هذه التجربة الشخصية كذلك من مواقف من النظريات والمذاهب السائدة في مجال الإبستمولوجيا وهي مواقف أفترض، بل وأشعر قبل أن أفترض أنه شابها التّردد والحيرة أحياناً، والانتقال والتغير أحياناً أخرى، إلى الحدود التي يمكنني أن أقول فيها بأن الموقف الحالي الذي أنا عليه، لا يطابق تمام المطابقة نقطة الانطلاق التي ابتدأ منها، بل وإن هذا الموقف قد لا يتعرف نقطة انطلاقه الأولى أو قد يجد في ذاته نوعاً من التنكر لها. ولكن إذ أتحدث عن الموقف الذي هو نتيجة لقراءات، سيكون عليّ أيضاً أن أتحدث عن هذا الموقف ذاته بوصفه نتيجة لنقص في القراءات، بحيث يساهم هذا النقص في تحديد معالمه وفي الحدّ من قيمته كموقف يتعلّق بمجال شاسع للبحث كما هو حال الإبستمولوجيا.

1) ألقي هذا العرض في الحلقة الثالثة من المناظرات المنهجية التي تنظمها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

سأحاول كذلك تجاوز الصّيغة العامة والمجرّدة لتعيين مهام الإبستمولوجيا، وذلك بالبحث عن عناصر جواب تتحدد فيه إبستمولوجيا عينية ذات مهام لا تتعلّق بالمعرفة العامة، بل تتعلق بمعرفة علمية محددة، بمعرفة علمية جهوية سواء عنت هذه الصّفة الجهة من حيث ميدان المعرفة أو عنت الجهة من حيث الموقع الجغرافي. لا يمكن للإبستمولوجيا اليوم أن تكون متعلقة بالمعرفة العلمية بأكملها، والحال أن المعرفة العلمية اليوم من الشساعة بحيث لا يستطيع فكر فردي الإلمام بموضوعاتها نقداً، ولما تتميز به مشاكل المعرفة العلمية اليوم من حيث هي مشاكل نوعية ودقيقة ومعقّدة. وفوق ذلك، فإن ما أعنيه بالإبستمولوجيا العينية إنما يرمز إلى تصور يتعلق، فضلاً عن تحديد المهام العامة، بالمهام التي يمكن أن ترجع إلى تحليل ينتمي إلى واقع معرفي خاص هو الذي ننتمي إليه. وذلك لأن الوقوف عند تكرار المهام العامة للإبستمولوجيا، على أهمّيتها، قد يكون فيه نوع من الإغفال للأسئلة الخاصة التي على فكرنا النقدي في مجال المعرفة العلمية أن يتّجه إلى الجواب عنها.

على أنه لا يمكن تجاوز الصيغة العامة للجواب بمجرد الارتكاز على استنطاق تجربة ذاتية، لأن هذه التجربة لم تتطور في انعزال عن تجارب أخرى لزملاء وأساتذة اشتركت معهم منذ البداية في التفكير في نفس الموضوعات أو في موضوعات متقاربة وفي الكتابة في هذه الموضوعات. وليس في الأمر تخاطراً للأفكار فحسب، بل فيه انعكاس للاهتمام المشترك بنفس المجال أولاً، وفيه من مؤثرات المرحلة الثقافية التي نحياها ثانياً. غير أن الهدف لديّ ليس هو البحث في المشترك بين هذه التجارب وإبرازه، بل هو، بالإضافة إلى ذلك، تلمس نقط الاختلاف. وذلك لشعوري، بأنه إذا صحّ لي أن أقترح تصور مجال الإبستمولوجيا كبنية، فإن العناصر التي تتكاثف لتشكل هذه البنية ليست واحدة كما أتعرف عليها فيما أكتبه، أو كما أتعرف عليها عندما أقرأ للأساتذة : محمد عابد الجابري، سالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي. في مستوى ما، فإني لا أعتبر أن ما يقوم به كلّ واحد منّا هو مجرّد تعبير عن أفكار قرأها أو نقلها إلى التعبير العربي، بل أعتبر أن هنالك مواقف شخصية وتصورات، من المفيد أن نتعرّف اليوم نقط اختلافها كما قد نسعى إلى الوقوف على ما تشترك فيه من مظاهر.

2

إنّي أعتبر موضوع هذا العرض من النقط المشتركة لاهتماماتنا، التي نجد فيها مظاهر التقاء حيناً، ومظاهر اختلاف، بل وتعارض، حيناً آخر.

أتساءل في البداية : لماذا كان على الفكر الفلسفي في المغرب أن يهتمّ بصورة واضحة بتحديد مهام الإبستمولوجيا، علماً بأن هذا الموضوع على عموميته لا يكرّر نفسه دائماً بالنسبة للمهتمّين بالإبستمولوجيا في البلاد التي أصبح فيها هذا الاهتمام تقليداً راسخاً ؟ لماذا لا يمضي المهتمون بالإبستمولوجيا في المغرب في تحليل عدد من المسائل المعرفية المتعلقة بالعلوم المختلفة تاركين المسألة الشائكة لتحديد طبيعة المجال بأكمله وتحديد مهامه ؟ لا ينبغي أن يظن أن الجواب عن هذا السؤال أمر يسير، وأن الإشكال ينحلّ إذا ما أبرزنا أن ما هو أكثر إلحاحاً بالنسبة للإبستمولوجيين هو إبراز قيم المعرفة العلمية المعاصرة لهم، والوقوف، في الوقت نفسه، على إشكالاتها، وعلى الإشكالات التي تطرحها بالنسبة للفكر الإنساني.

لقد أكدتُ في محاولة سابقة،[2] وأنا أضعُ السّؤال حول ماهية الإبستمولوجيا، أن السؤال حول ماهية مجال معرفي بأكمله ليس بالسؤال الممكن طرحه في كل حين. وذلك لأن مشروعية هذا السؤال لا تكون إلا حين يكون نقطة انطلاق لوضع أسس عِلم جديد في حالة أُولى، أو حين يكون تعبيراً عن مرحلة تجديد في عِلم مّا تستدعيها تطورات معرفية أو قفزات كيفية في ذلك العلم في حالة أخرى.

منطق هذه الفكرة يعيدنا إلى نفس الإشكال السّابق : إن المهمة الراهنة هي المضي في تحليل المشكلات الإبستمولوجية، وليست في طرح السؤال حول مهام ميدان الإبستمولوجيا بأكمله. فإن الفكر المغربي المعاصر لا يبدو محققاً لأي شرطٍ من الشرطين السالفي الذكر لطرح مثل هذا السؤال. فالفكر المغربي، بل والعربي عامّة، لا يؤسس الإبستمولوجيا، بل يتعامل معها كمجال تمّ تأسيسه خارجه. ولا يقف الإبستمولوجي عندنا من جهة أخرى، على منعطف في تطور المعرفة العلمية يقوده بصورة موضوعية إلى تجديد في التصور القائم عن مهام الإبستمولوجيا.

الشروط الموضوعية لا تسعفنا إذن لتبرير طرح مثل هذا السؤال الشائك، ولكن الشروط الذاتية لتطورنا الفكري يمكن أن تمنحنا مثل هذا التبرير. والشروط الذاتية لفكرنا هي مظاهر تأخره التاريخي على صعيد الثقافة. إن التساؤل حول مهام الإبستمولوجيا مزدوج القيمة، وذلك تبعاً للجهة التي ننظر منها إليه : فالسؤال الذي لا يجد مبرراً موضوعياً لطرحه

(2) انظر كتابنا ما هي الإبستمولوجيا.

على مستوى الفكر الإنساني بصفة عامة، يجد دعامته الموضوعية في شروط التأخر التاريخي لوضعية الثقافة بصفة عامة، ووضعية المعرفة العلمية وما يتعلق بها من دراسات بصفة خاصة.

إن الفكر العربي المعاصر، بصفة عامة، كان في حاجة إلى إدماج هذا المجال المعرفي الجديد ضمن نسقه المعرفي. وحيث إن مسألة التأسيس لم تكن هي المسألة المطروحة هنا، وحيث إن السؤال ليس موضوعياً استجابة لتحول معرفي، فإن مثل هذا السؤال لا يعتبر في واقعنا إنتاجاً للمعرفة بقدر ما هو تعرّف على معطيات معرفية قائمة قبله.

بهذا المعنى أقوم عدداً من الكتب التي صدرت عندنا في مجال الإبستمولوجيا. إنها ليست إنتاجاً لمعرفة جديدة، ولكنها مجرد مداخل لمعرفة قائمة أنتجت خارج أفقنا الفكري. وقد حاولت هذه الكتب أن تمهّد للإبستمولوجيا بكيفيات مختلفة.

لقد حاولت هذه الكتابات مثلاً أن تنفذ إلى تعريف الإبستمولوجيا عن طريق المقارنة بينها وبين بعض ميادين المعرفة الأخرى التي تجاورها أو تتقاطع معها من حيث الموضوع أو من حيث المنهج : فلسفة العلوم، فلسفة المعرفة، نظرية المعرفة، علم المناهج، تاريخ العلوم، المنطق، الفلسفة، علم نفس المعرفة، علم اجتماع المعرفة.

هذه المحاولة الأولى فيها رسم للحدود التي تفصل بين الإبستمولوجيا وبين هذه الميادين، وفيها تعيين لمهام الإبستمولوجيا وفقاً لتمييزها عن هذه الميادين إما من حيث الموضوع أو من حيث المنهج. إن اتجاه التحليل هنا ينطلق في البحث عن الإبستمولوجيا محدداً في البداية ما لا تكونه، قبل أن يصل ارتكازاً إلى أنواع من النفي إلى ما ينبغي أن تكونه.

هذا ما نجده في كتاب «مدخل إلى فلسفة العلوم» لمحمد عابد الجابري، أو في كتاب «ماهي الإبستمولوجيا ؟» لمحمد وقيدي، أو في كتاب «درس الإبستمولوجيا» لعبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت.

وهناك خطوة أخرى اتّبعت في هذه الكتابات من أجل التعريف بالإبستمولوجيا وتحديد مهامها، وهي عرض الاتجاهات الإبستمولوجية. فهنا أيضاً طريق غير مباشر لتقريب هذا الميدان المعرفي الجديد إلى الفكر العربي. في هذا الباب تعرض عدّة اتّجاهات : الوضعية عند كُونْت، الوضعية الجديدة، المواضعاتية، العقلانية، الإبستمولوجيا التكوينية، النزعات التطورية.

غير أن ما يُلاحظ في هذا الجانب هو اختلال التوازن بين الاتجاهات التي كانت موضوعاً للبحث، والتي كان يُبحث من خلالها عن تحديد لطبيعة ميدان الإبستمولوجيا ولمهامه داخل المعرفة العلمية. ومن الاتجاهات التي يمكن القول إنه كان لها طغيان وأولوية على غيرها، الاتجاهات الوضعية، والعقلانية والتكوينية. وداخل هذه الاتجاهات ذاتها يمكن أن نقول بأن العقلانية الباشلارية المطبقة قد حظيت باهتمام أكبر، وكان لها التأثير الأكبر على تصور المهتمين بالإبستمولوجيا لمهامها، بل وعلى تصورهم للاتجاهات الأخرى. فغالباً ما كانت الحدود التي تعيّن لإجرائية الاتجاهات الأخرى تتمّ عبر العقلانية الباشلارية. وكما سنرى في فقرة لاحقة بتفصيل أكثر، فإن الإبستمولوجيا تتعين مهامها بقدر ما تقترب من الباشلارية، أو إنها تجد مهامها داخل الباشلارية.

هذا الاختلال في التوازن في علاقتنا بالاتجاهات الإبستمولوجية يؤثر بصورةٍ سلبية على المهمّة التي نهدف إليها من عرض هذه الاتجاهات وهو تعيين مهام الإبستمولوجيا. إنه يجعلنا ندور في فلك مفكر واحد مرتكزين إليه في تقويم الاتجاهات الأُخرى، ومعتقدين أننا نجد داخل فكره ما يمكن أن يطابق مجالاً واسعاً للمعرفة كالإبستمولوجيا. إن هذا الأمر يشكل أحد حدود الممارسة الإبستمولوجية عندنا وأحد أوهامها في نفس الوقت. وألتمس السّماح في أن أكون متناقضاً وأنا أسجل طغيان الباشلارية باستخدام أحد مفاهيمها لأقول بأن هذا الطّغيان يشكل أمامنا عائقاً إبستمولوجياً في سبيل تحديد إيجابي لمهام الإبستمولوجيا.

نكون بهذا قد تعرفنا على جملة من الصعوبات التي تعترض أن يكون بحثنا في مهام الإبستمولوجيا بحثاً يثمر ما يريد الوصول إليه :

عدم موضوعية السؤال إلا بالنسبة للشروط الذاتية لواقعنا الفكري.

كل الكتابات لا تعدو أن تكون مداخل إلى العلم لا تأليفاً فيه ومساهمة في تطويره.

البحث عن مجال الإبستمولوجيا وفيه من خلال اتّجاهات محدودة، الغالب فيها هو الاتجاهات الفرنسية والأغلب فيها هو الاتجاه العقلاني الباشلاري وامتداداته.

3

هناك شروط أخرى تتحكّم في طرحنا السؤال عن مهام الإبستمولوجيا، ويكون لها بدورها أثر في تحديد طبيعة الإجابات التي نقدمها، بل وفي تحديد الإشكالية التي نفكر في ضوئها في السؤال المطروح. ومن هذه الشروط التكوين الأصلي لمن هم مهتمون

بالإبستمولوجيا من جهة، والتباعد الواقع بين الممارسة الإبستمولوجية وبين إنتاج المعرفة العلمية من جهة أخرى.

توجد الإبستمولوجيا اليوم، وتبعاً للتقسيم المجتمعي (الإداري) للمعارف، ملحقة بالدراسات الفلسفية. إنها تعتبر بهذا المعنى، اهتماماً فلسفياً بالعلوم، وفرعاً من فروع الفلسفة. إن من يمارسون الإبستمولوجيا اليوم هم ذوو تكوين فلسفي. ولذلك فإن هذا التكوين يؤدي إلى تصور للإبستمولوجيا يكون عبارة عن نقد فلسفي للعلم، أي مهمة فلسفية موضوعها العلم.

يؤدي هذا الأمر إلى أن تكون الإبستمولوجيا تفكيراً نقدياً للعلم يحتويه التصور التقليدي لعلاقة العلم بالفلسفة، مما يعطي لكلمة النقد معنىً فلسفياً. إن غلبة التكوين الفلسفي، وعدم كفاية هذا التكوين يمثل عقبة أمام الإبستمولوجيا في سبيل أداء مهمتها الفعلية، مادامت هذه المهمة تتعلق أساساً بالمعرفة العلمية. فالنقص في الاحتكاك المفصل بنتائج البحث العلمي، دون أن تتحول المساهمة في إبداعها، يعبر عن ذاته بصورة عكسية في تعالي التحليل الإبستمولوجي عن دقة النتائج العلمية وتفصيلاتها، والبحث فقط عمّا ندعوه المبادئ الفلسفية الكامنة في الممارسة العلمية. بدل العلاقة الواقعية بالعلم نؤسس علاقة وهمية وأقصد هنا أن الفلسفة التي تحتوي الإبستمولوجيا تجعل من التحليل الإبستمولوجي علاقة للفلسفة بذاتها، وتبقي العلم بهذه الكيفية خارج ذلك التحليل.

هذا الاحتواء الفلسفي للإبستمولوجيا، وعبرها للنتائج العلمية التي تحللها الإبستمولوجيا تحليلاً نقدياً، يجعل العلماء لا يُلْقُون الآذان الصاغية إلى هذا التحليل، معتبرين أنه لا يقف على الإشكالات الحقيقية للمعرفة العلمية، ولا يساهم في حلّها، ولن يكون الفكر العلمي في سعيه لمزيد من التقدم في حاجةٍ إلى تحليل إبستمولوجي يتخذ الصورة التي ذكرناها. إن العلماء كما يؤكّد باشلار: «يحكمون بعدم الفائدة على التكوين الميتافيزيقي، وهم يفتخرون بكونهم يقبلون، قبل كل شيء، دروس التجربة حين يكون عملهم بالعلوم التجريبية، ومبادئ الوضوح العقلي إذا كان عملهم في العلوم الرياضية. فساعة الفلسفة لا تحين، في نظرهم، إلاّ بعد العمل الفعلي».[3]

إن كون الفلاسفة يجعلون من الإبستمولوجيا جزءاً من التصور التقليدي لعلاقة الفلسفة بالعلم، وهي في الغالب علاقة احتواء، أو علاقة بموقع يستحضر من خلاله الفيلسوف الأمثلة على إجرائية مقولات فلسفية جاهزة، وإن رفض العلماء للتكوين الميتافيزيقي من ناحية

(3) يوجد هذا النص مترجماً في كتابنا السالف الذكر، وهو في الأصل جزء من مقدمة كتاب باشلار La philosophie du non

أخرى موقفان يبقيان العلاقة بين الفلسفة والعلم على حالها. إن نتائج التحليل الإبستمولوجي لا تفيد في مجال المعرفة العلمية، في حين أن هذا المجال هو الطريق الوحيد لاكتساب قيمة موضوعية فعلية.

إن التفكير في مهام الإبستمولوجيا لا يكون موضوعياً، إلا حين ينطلق من الموقع الذي يمكن أن يؤهله لهذه الصّفة، وهو الممارسة العلمية. فمن داخل العلاقة الصّميمية بالممارسة العلمية يستطيع الإبستمولوجي أن يحدّد طبيعة المهام التي توجه عمله في لحظة الإنجاز. هذا الأمر يقتضي من الفلاسفة نوعاً من تجاوز الذات، ونوعاً من السير في الطريق المعاكس للتكوين الأصلي. إن المسافة التي على الفلاسفة أن يقطعوها هي الفاصلة بين الإبستمولوجيا التي تتجه إلى المعرفة العلمية من خارجها، وبين الإبستمولوجيا التي تنبثق من داخل هذه الممارسة العلمية.

إذا كانت جلّ الكتابات في مجال الإبستمولوجيا تُفهم على أنها محاولة لإدماج هذا الميدان ضمن النّسق المعرفي للفكر المعاصر، وإذا كانت الممارسة الإبستمولوجية ضمن هذه الكتابات يطغى عليها الطّابع الفلسفي ويوجّه تحليلاتها، فإنه لا غنى لقطع المسافة بين هذه الإبستمولوجيا الأولية وبين الإبستمولوجيا الفعالة في تطور الفكر العلمي، من الوعي بأن الحالة الراهنة وضعٌ مؤقت. ولابد للإبستمولوجيا الراهنة من أن تكون نظرتها إلى أمام بحيث تستوعب المهام التي لم تنجزها بعد والمرتبطة بالفكر العلمي، قبل أن تعمل على تعميق التّصور الذي يوجّهها الآن وهو ذو أفق فلسفي.

4

هناك صعوبة أخرى لا غنى عن اعتبارها تكْمن في العلاقة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة. لقد قلت إن كل الكتابات التي تعتبر مداخل إلى الإبستمولوجيا تتعرض لهذه العلاقة. وهي جميعها تؤكد، رغم الاختلافات التي قد تظهر عند الدخول في التفاصيل، على التمايز القائم بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة. فالإبستمولوجيا ليست نظرية عامة في المعرفة، ولكنها تفكير نقدي في المعرفة العلمية بصفة خاصة.

غير أن هذا التمييز قد يصبح بدون معنى إذا لم يدققه تمييز آخر وهو أن التحليل الإبستمولوجي اليوم متخصص يتناول مشاكل وقيم المعرفة العلمية من خلال علم خاص. دون

هذا التمييز الدّقّق فإن الإبستمولوجيا ستتميز بالتناقض القائم فيها بين دعواها النظرية بأنها تمثل تجاوزاً للنظرية الكلاسيكية في المعرفة، وبين عودتها العملية باستمرار إلى هذه النظرية عبر الحديث عن مشكلات عامة للمعرفةالعلمية، وكأنه لازال من الممكن الحديث عن العلم بصيغة المفرد لا بصيغة المتعدد والمتنوع. إننا نعود هنا إلى التقسيم الذي يقيمه ثياجي بين الإبستمولوجيا المتخصصة والإبستمولوجيا العامة، لنقول من خلاله بأن الفائدة العملية من الإبستمولوجيا العامة لا تكون إلا حين تنبثق عن الباحثين الذين توصلوا إلى هذه النتائج العامة المتعلقة بالمعرفة العلمية من خلال تفكيرهم في قضايا علم خاص. الإبستمولوجيا العامة تأتي كتركيب لجملة من النتائج المحصلة في الإبستمولوجيا المتخصصة، وبدون ذلك فهي لن تكون إلا عودة إلى نظرية المعرفة، وهي صورة تقليدية للتفكير الفلسفي في شروط المعرفة العلمية وفي علاقته بها. المسافة الفاصلة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة تقع في التخصص، وهو شرط لم يتحقق الآن بعد.

5

لا نشكّ في أن القيمة الموضوعية للنظرية تكْمُن في التطبيق. وهذا ينطبق على الخلاصات التي تصل إليها الإبستمولوجيا. والمجال الأول الذي تنطبق فيه النتائج المحصلة من التحليل الإبستمولوجي هو تاريخ المعرفة العلمية وواقعها. غير أنه لا ريب لدينا كذلك في أن هذه النتائج يمكن أن تفيد خارج المجال الخاص الذي استمدّت منه: وقد سبق لنا أن أكّدنا في الواقع، أن نتائج البحث الإبستمولوجي يمكن أن تكون مفيدة، ليس في فهم تاريخ العلوم فحسب، بل وأيضاً في فهم تواريخ أخرى وخاصة تاريخ الفلسفة.

غير أنه لابد من التوضيح. فمهمة الإبستمولوجيا خارج المجال الذي يشكل موضوعها الأساسي وهو المعرفة العلمية مهمة تكميلية بالقياس إلى مهمتها الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع. وكل قلب لهذه العلاقة سيخرج بالتحليل الإبستمولوجي عن مهامه الحقيقية.

إننا نلاحظ محاولات لتطبيق مفاهيم إبستمولوجية في مجال تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، وفي مجال تراثنا الفلسفي بصفة خاصة. لا يمكن في البداية، إلا أن نحكم على هذا التطبيق بالفائدة الكبرى، وهذا لأن فيه امتحاناً لإجرائية تلك المفاهيم من جهة، وتوسيعاً لمجال تطبيقها من جهة أخرى.

غير أن هذا التطبيق يتطلّب استيعاباً شاملاً لمجال الإبستمولوجيا، قبل تطبيق مفاهيمه خارج نطاقه الخاص. غير أن هذا الشرط ليس متحققاً في صورته المثلى والموضوعية. فقد وقع التسارع إلى تطبيق الإبستمولوجيا بعد صلة قريبة بها لم تتعد تأليف بعض المداخل. ونتيجة ذلك أن ما طبق لم يكن نتائج محصّلة من بحث إبستمولوجي عيني، بل كان جملة من المفاهيم المحدودة التي أخذت عن بعض الاتجاهات الإبستمولوجية التي سلف ذكرها. والنتيجة هي أن الإبستمولوجيا المُطبَّقَة اختزالٌ في مفاهيم محدودة للإبستمولوجيا الفعلية. والنتيجة كذلك هي ممارسة الإبستمولوجيا كتطبيق خارج نطاقها الخاص، قبل تأسيسها، أو على الأقل استيعابها، كنظرية داخل هذا النطاق الخاص.

وبقدر ما نمضي في مثل هذه التطبيقات الاختزالية ننقاد بالتدريج إلى الميل نحو البحث عن مهام الإبستمولوجيا ضمن هذه التطبيقات التي تصبح في تصورنا هي الإبستمولوجيا ذاتها. إنه وضع نظري معقد لا يسمح للإبستمولوجيا بأن تتطور بالكيفية الملائمة لها كميدان خاص من ميادين المعرفة.

ليس الغرض من هذا التعرض لقيمة النتائج التي حصلت عن هذا التطبيق، بل الغرض هو فهم حدود هذه القيمة. ذلك لأن عدم الوعي بهذه الحدود قد يوقعنا في التناقض الآتي : بدل أن نجعل من الإبستمولوجيا سبيلا للتفكير في قضايا العلوم المعاصرة، نخضعها للإشكالية التراثية للفكر العربي المعاصر، فيكون استخدامها عندئذ في خدمة أهداف نظرية وإيديولوجية بعيدة عن أصلها، وتصبح قيمتها لدينا فيما تمكننا منه من نتائج نرتجيها مسبقا في الميدان الذي تطبق فيه.

هذه جملة من الشروط التي نرى أنه ينبغي تحقيقها للتمكن من تحديد طبيعة التفكير الإبستمولوجي بصورة موضوعية.

السعيد بنسعيد

المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر
ملاحظات منهجية

اعتادت الدراسات العديدة التي تجعل من الفكر العربي المعاصر مادة لتفكيرها أن تسلك، بصفة عامة، أحد سبيلين اثنين. سبيل أول يصح أن ننعته بأسلوب **الفهرسة والتحقيب**، وسبيل ثان يمكن أن نعبر عنه بأسلوب استجلاء **الإشكالية أو الإشكاليات** الأساس التي تحكم هذا التراث الضخم المتراكم منذ القرن الماضي والذي نتواضع على تسميته بالفكر العربي المعاصر*. فأما الأسلوب الأول، والذي هو أول كذلك من حيث النشأة والتاريخ، فهو يقوم على تصنيف الإنتاج العربي المعاصر في مدارس وتيارات ومذاهب من جانب أول ويسعى إلى ربطه بوقائع وأحداث بارزة في التاريخ العربي المعاصر من جانب ثان. وأما الأسلوب الثاني فهو يطمح إلى البحث عن الواحد خلف المتعدد، وعن الثابت وراء المتغيرات في محاولته استخلاص الأطروحة المركزية التي ما طفق الفكر العربي المعاصر يدور حولها منذ القرن الماضي. وطبيعي أن لكل واحد من الطريقين قيمته التي لا سبيل إلى إخفائها، كما أن من الطبيعي أن كلا من الأسلوبين يعكس مرحلة من مراحل التطور المعرفي عند المثقف العربي بالمنهجية المعاصرة واستجابته لدرسها. وإذا كان من نافلة القول أن نؤكد اليوم بأن كل حديث حول الفكر، سواء كان عملاً يهدف النقد والتحليل أو جهداً

*) واضح أن هذه المواضعة تقصي من محيط تفكيرنا جوانب عديدة ومتنوعة من الإنتاج العربي المعاصر، ففي مختلف الدراسات والأنطولوجيات لا نجد مكانا للحديث عن الإبداع الفني والأدبي (من قصة، ورواية، ومسرحية...)، كما أن المحاولات النقدية والأدبية لا تزال لا تجد بعد مكانها في تصنيفات تلك الدراسات. نسوق هذه الملاحظة من باب التدقيق الضروري في القول (س.ب).

يتوخى مجرّد التصنيف والتأريخ، فهو دوماً حديث تحكمه نظرية خفية أو جلية توجهه. هو في الحالين معاً مرتبط بإشكالية تقوده فينتظم حديثه بموجبها، وتلك الإشكالية قد تكون صريحة واضحة صاحبها واع بها تمام الوعي، وهذا ما يحدث في الأحوال الأكثر ندرة، أو إشكالية ضمنية يكون معتنقها سجيناً لها بدون معرفته وخاضعاً لها دون أن يرغب في ذلك - ولعل هذا هو غالب الأحوال.

ومهما يكن اليوم من استعمالنا لمقولات «الإيديولوجيا» أو «الخطاب» أو «العقل» في قراءتنا الإنتاج العربي المعاصر، أي مهما يكن من محاولتنا استجلاء المنطق الداخلي الذي يحكم ذلك الإنتاج فإنه لا مندوحة لنا من الاعتراف للطريقة «التأريخية» بما بذلته من جهود كثيفة مشكورة. فبفضل تلك الجهود أمكن تقريب العديد من النصوص إلى القارئ وتقديمها بين يديه في صورة ترتيب أولي تمهيدي - وبفضلها، كذلك، أمكن توجيه انتباهنا جميعاً إلى ما بين الحوادث السياسية والاجتماعية الكبرى التي عرفها الوطن العربي وبين الإنتاج النظري المواكب لها أو اللاحق عليها، ما بينها من صلات. ولا أحد يشك أن الذين يبحثون عن الأطروحة الواحدة التي يمكن إرجاع كل الفكر العربي المعاصر إليها، أن هؤلاء قد افادوا من الجهود التوثيقية والمكتبية التي بذلها أصحاب «الفهرسة والتحقيب» فذللوا بها صعاباً كثيرة، سيكون في إمكان الباحثين أن يستفيدوا منها فيما سيستقبل من الأيام أيضاً، وهذا ما ترى واجباً علينا أن نتذكره ونذكر به من باب الإشادة والتنويه بمن كان لهم فضل السبق والريادة.

لا نعتقد أن العرض الذي سنتقدم به يدخل في باب محاولات «الفهرسة والتحقيب»، مثلما أنه ليس في نيتنا بتاتاً أن نوازن بين «المنهجين» ولا أن نفاضل بينهما إذ سرعان ما سينكشف للقارئ نوع من الانتماء لا نحاول أن نخفيه على كل حال. وبالإضافة إلى ذلك فلسنا نريد أن نمهد، بدورنا، لإشكالية أخرى نراها جديدة في حين أنها لا تعدو صياغة «جديدة» لإشكالية معروفة فصل القول فيها وكرّر عدة مرات. كذلك لسنا نعتزم نصرة هذه الإشكالية أو تلك، ولا الاندراج في مناهضة ثالثة أو معارضة رابعة. كل هذا لسبب قضية بسيطة وبدافع احتياط منهجي ضروري : ذلك أننا نعتبر حديثنا دون الصياغة الضرورية والكافية لطرح إشكالية ما وبلورتها، في الوقت الذي قد يكون فيه تمهيداً لها على نحو من الأنحاء.

نعم، هناك قضية عامة نرى أننا نصدر عنها بدورنا وهي تلك التي تقضي بأن الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته. وبتعبير آخر، فنحن نؤمن بأن مختلف الآراء والموضوعات التي ما فتئ هذا الفكر يطرحها، منذ أن نشر الطهطاوي رحلته الباريزية (تخليص الإبريز في رحلة باريز)، والمشاكل التي ما انفك عن إثارتها ترجع كلها إلى الموضوع الفسيح للسياسة : سواء تعلق الأمر بالاستعمار أو التحرر، بالتجزئة أو الوحدة، بالظلم والعدل، بالاستبداد أو الديمقراطية، بالتقدم أو بالتخلف. وإذا لم نكن في حاجة إلى أن نقف عند هذه القضايا التي سودت الآلاف من الصفحات، وشغلت عشرات العقول، وملأت العديد من اللقاءات والمنتديات، إذا لم نكن نرى في هذا كله طائلاً، بل وكنا نرى من العسير على المرء حقاً أن يتجاوز بعض الدراسات الجادة والملهمة في هذا الميدان فإننا نؤمن بأنه لا يزال في إمكان الباحث أن يسلك طريقاً آخر قد يقوم على هامش العديد من النصوص والدراسات. **طريق يقوم على محاولة استقصاء المحتويات الدقيقة أو المبهمة التي تأخذها المفاهيم السياسية المحورية في محيطنا الفكري العربي المعاصر.**

عن كل من **المفهوم السياسي**، و**التداول العربي المعاصر** نحاول أن نقول، في البداية، شيئاً يسيراً قبل أن نحاول **صياغة الإشكال** الذي يطمح هذا العرض إلى معالجته في مظاهر أولية منه.

نقصد بالمفاهيم السياسية الدلالات والمعاني المحددة التي تحملها ألفاظ معلومة مثل : الوطن والمواطن، الديمقراطية وحقوق الإنسان، الوحدة والقومية، السيادة والتراب الوطني.. وما شاكل هذا من الألفاظ المماثلة التي يشملها القاموس السياسي الحديث. ويجب التنبيه في هذا الصدد إلى أن هذه المفاهيم تستمد دلالاتها من مجالين نظريين متكاملين ومتداخلين. أولهما مجال الفكر السياسي الحديث، وثانيهما هو مجال الفقه الدستوري المعاصر. وقد يكون في محاولتنا رسم كل واحد من المجالين المذكورين تحديد يمكننا من الدقة والوضوح المطلوبين في إدراك المفهوم السياسي الحديث وتبين دلالاته.

عرف العالم الغربي مجموعة من التحولات والتغيرات الحاسمة ابتداء من القرن السابع عشر وذلك على مستوى كل من **المجتمع والفكر**. تجلت التحولات في المستوى الأول في صورة الثورات السياسية والاجتماعية وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المصاحبة لها، وذلك على نحو ما عرفته دول أوروبا الغربية بكيفيات متفاوتة. وكانت التحولات الفكرية في صورة

الاكتشافات والمراجعات العلمية التي عاشتها في مجالات : الرياضيات والفيزياء، والفلك وما نتج عنها من تحولات معرفية بالنسبة لمعنى الفلسفة : من حيث موضوعها، ومن حيث منهجها، ومن حيث الأهداف التي تتوق إليها. وإذا كان من المعلوم أن الثورات الفكرية تعكس التحولات الاجتماعية وتعبر عنها بكيفية معقدة فإن تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي يظهر لنا أن هذه العلاقة هي أوثق ما تكون صلة، وأكثر ما تكون جلاء ووضوحاً على مستوى الفكر السياسي. وهكذا نجد أن الفكر السياسي، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص، قد أنجب مجموعة من المبادئ والمفاهيم، وحمل مجموعة من النظريات والتصورات الجديدة حقاً والمخالفة فعلاً لما كان معروفاً ورائجاً في كل العصور السابقة.

إذا ما رجعنا إلى الكتابات السياسية لكل من طوماس هوبز، واسبينوزا، وجون لوك، وجان جاك روسو، بالإضافة إلى ما اشتهر من المفكرين، في هذه الفترة، باسم فقهاء الحق الطبيعي - وبالتالي إلى من يعتبرون عمدة الفكر السياسي الحديث والمعبرين عنه، متى رجعنا إلى تلك الكتابات فإننا نلاحظ وجود شبكة من المفاهيم التي تعمل وتتحرك متضافرة ومتكاملة فيما بينها وذلك أمثال : الشعب، المواطن، التعاقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، بالإضافة إلى الأمة والوطن والديمقراطية. هذه المفاهيم، بموجب ما تحمله من دلالات بطبيعة الحال، تعبر عن واقع جديد، يعكس الرغبة في خلق نمط جديد وغير مألوف من قبل، نمط من العلاقات بين الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد... أخص ما يميز تلك العلاقات هو الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وبالتالي خلق مجتمع لا تعود فيه للكنيسة مكان الهيمنة والسيطرة وهذا من جانب أول. وضرورة المشاركة الفعلية في السلطة، عن طريق الاقتراع والاحتكام إلى نتيجة التصويت ضمن تعددية سياسية ومذهبية من جانب ثان. وهي تقوم، من جانب ثالث، على تصور يجعل تلك السلطة تنتظم على أساس يسمح بجعلها متداولة بين جميع أفراد المجتمع الواحد وقابلة لمراقبتها والاعتراض عليها خشية أن تتحول إلى سلطة فردية مطلقة... وبالتالي فهي العلاقات التي تؤسس التصور الحالي للديمقراطية في العالم الغربي.

واضح أن هذه المفاهيم تعكس تصوراً سياسياً جديدا يتوافق مع الواقع السياسي الجديد الذي عرفته أوروبا الغربية، وعاشت به ما عاشته ثورات سياسية وتحولات اجتماعية. صحيح أن تعابير مثل المواطن، والديمقراطية، والشعب والأمة، قد وردت في كتابات بعض المفكرين اليونان مثل أفلاطون وأرسطو خاصة، ولكن الفرق واضح بين الدلالة التي يتخذها اللفظ

الواحد في هذا السياق أو ذاك، فما أعظم الفرق، على سبيل المثال، بين الديمقراطية الأثينية على نحو ما يقصد إليه مفكرو اليونان، والديمقراطية على نحو ما نجده في «رسالة السياسة واللاهوت» لسبينوزا مثلاً.

هذه التصورات السياسية الجديدة، على النحو الذي يوضحه ويشرحه الحقل الدلالي الذي تنتظم فيه تلك الشبكة من المفاهيم التي ألمعنا إليها بالقول بأنها تعمل متضافرة، دون أن نقوم بتبسيط ذلك (لأننا لا نرى المجال مستدعياً لذلك)، هذه التصورات هي ما نجد الفقه الدستوري المعاصر يجتهد في ضبطه وتنظيمه والتعبير عنه على المستوى التشريعي. فالنظام البرلماني التمثيلي، والتعددية الحزبية، وكذا كيفيات المشاركة في السلطة أو إمكان مراقبتها بواسطة الأجهزة السياسية التي تحددها الدساتير والقوانين المعاصرة، كل هذا هو ثمرة لذلك الفكر السياسي الحديث ومحاولة لإبرازه وتجسيده.

يمكن القول، إجمالاً، بأن هناك توافقاً بنيوياً كاملاً بين الوجود المجتمعي والسياسي من جهة، وبين الفكر السياسي المواكب لذلك الوجود والمعبر عنه. وبالتالي فإن للمفاهيم السياسية التي أنتجها هذا الفكر دلالات دقيقة واضحة في كل من الوجود والفكر بالنسبة للإنسان «الغربي»، ويمكن الكلام عن وجود «حد أدنى» يقع حوله الاتفاق، بل نجدنا نميل إلى التأكيد أن هذا «الحد الأدنى» يظل واحداً ومشتركاً حتى عند الأنظمة الاشتراكية والشيوعية مادام الأساس «العقلي» الذي يؤسسها واحداً. وما نود أن ننبه عليه، على وجه الخصوص، هو هذه الكيفية التي يكون بها ظهور المفاهيم السياسية في الأفق النظري السياسي «الجديد»، علامة دالة تنضاف إلى علامات أخرى حدثت في محيط كل من الفلك، والفيزياء والرياضيات فترسم الفوارق والحدود بين نظامين من الأفكار، بين صورتين من العالم، وبين نموذجين من «العلم» ـ وبالتالي يكون المفهوم السياسي «الحديث» إحدى علامات «القطيعة» الحاسمة والمميزة للعالم الغربي الحديث عن عالم العصور الوسطى.

وأما فيما يتعلق بإشارتنا، في العنوان، إلى **التداول العربي المعاصر**، فإن في إمكاننا أن نوجز القول فيها بالوقوف عند نقط ثلاث نحاول أن نتبين من خلالها المعنى الذي يهدف إليه التعبير السالف.

أ ـ كل الذين جعلوا من الفكر العربي المعاصر مادة لتفكيرهم، أياً كانت مشاريعهم الفكرية ومنازعهم الإيديولوجية، وسواء كان هؤلاء الدارسون عرباً أو كانوا من المستشرقين،

كل هؤلاء يرون أن أخص ما يميز هذا الفكر هو صلته الوثقى باللغة العربية. فسواء تحدث الدارسون عن إيديولوجيا عربية معاصرة، أو عن خطاب عربي معاصر، أو عن فكر عربي معاصر فإنهم، بمجرد ما يتساءلون عن الشرعية التي تجعل العرب يعلنون انتماءهم إلى نفس المحيط الفكري، فإنهم سرعان ما يجدون الجواب يكمن في اللغة. أولى درجات وعي الرجل العربي بعروبته ومن ثم بانتسابه إلى الوطن العربي هي وعيه بانتسابه إلى اللسان العربي، ونحن نردد بدورنا بأن اللسان العربي يطرح على الرجل العربي أسئلة قد لا نجد مثيلاً لها في العلاقة التي تقوم بين الإنسان الفرنسي واللغة الفرنسية أو الفرد الإنجليزي أو الإيطالي واللغة الفرنسية أو الإيطالية.

ترجع هذه العلاقة الفريدة بين الإنسان العربي واللغة العربية إلى الطبيعة المزدوجة التي تحملها اللغة العربية والتي تجعل ألفاظها، في الغالب الأعم، ترجع في الوقت ذاته إلى دائرتين مرجعيتين مختلفتين، إلى قاموسين اثنين متغايرين. فأما أولهما فهو الدائرة المرجعية التي تؤسسها الثقافة العربية الإسلامية على نحو ما تشكلت به في القرون الأربعة الأولى من الهجرة، إلى **العصر الكلاسيكي** (إذا شئنا أن نستعير من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو أحد تعابيره الشهيرة في حديثه عن ميلاد الفكر الغربي الحديث). هذه المرجعية تضبطها وتوضحها لنا قواميس اللغة العربية الكبرى بالإضافة إلى كتب الأدب واللغة، والقرآن الكريم ذاته. والإنسان العربي لا يعيش في منأى كلي عن تأثير هذا المحيط الثقافي «الكلاسيكي» : فهو يعيشه وجدانياً وباطنياً، ولا يزال الكثير من أذواقه وخيالاته وأحلامه ومشاعره يرتسم بموجب سلطتها الخفية. وأما ثاني هذين الدائرتين أو السلطتين المرجعيتين، فهو الزمن المعاصر وما تسرب بواسطته إلى اللغة العربية من مفاهيم ومضامين معاصرة وما تلقاه إما بصورة هادئة وتلقائية أو في شكل صدام عنيف، أو عبر رواسب الجهل والانحطاط التي تراكمت، عبر اللغة العربية وبواسطتها، في اللاشعور الجمعي للإنسان العربي.

هذه «الازدواجية»، التي حاولنا أن نشير إلى بعض صورها، تجعل المفاهيم والمصطلحات التي تنقل إلى الإنسان العربي، بوساطة اللغة العربية، تتأرجح وتضطرب بين سلطة كل واحد من القاموسين المتغايرين فتجعل المعاني قلقة مبهمة تعكس نوعاً من التناقض الوجداني أمام المعنى الواحد، وتخلق نوعاً من الازدواجية بين اللفظ المنطوق به، وبين المفهوم، أي المعنى، الذي يريد اللفظ أن يكون دالاً عليه.

ب ـ لتعبير التداول معنى دقيق ومحدد في اللسانيات المعاصرة وفي الجانب التطبيقي الذي ينشغل بالجوانب الفونولوجية منها على وجه الخصوص. التداول يعني الانشغال بالجانب العملي والوظيفي الذي ينصب على اللغة من حيث أنماط استعمالها الفعلي من طرف متكلمين يضيفون إلى المعنى القاموسي أو ينتقصون منه. ونحن نريد أن نستعير من علماء الفونولوجيا هذا التعبير فنأخذه في معنى يفيد **الإطلاق والتقييد** معاً (إذا ما شئنا أن نأخذ بهذه التعابير العربية «الكلاسيكية»). يفيد الإطلاق أولاً لأننا لا نريد أن نحصره في المجال العملي والوظيفي، ولا نريد أن نجعله في دائرة الكلام العفوي والشفوي، بل نهدف نقله إلى مجال التعبير الثقافي المكتوب. ويفيد التقييد بعد ذلك لأننا نهدف الاقتصار على «تداوله» داخل النصوص السياسية العربية المعاصرة، تلك التي تعبر عن حياة الإنسان العربي ووجدانه في الوقت الذي تتوق فيه إلى التحكم فيهما.

هذا الحديث عن التداول العربي المعاصر يفيد، ضمناً، وجود نوع من الابتعاد أو الاختلاف عن معنى أصلي وأول تنحدر المفاهيم السياسية منه. وبالفعل، فنحن نصدر عن فرضية تقضي بوجوب الاعتراف بأن ما تفيده المفاهيم السياسية، في المجتمع والفكر الغربيين، من حدوث نقلة كيفية أو «قطيعة» بين الأزمنة الحديثة من جانب وأزمنة العصور الوسطى من جانب ثان قد لا تفيدها، بالضرورة، في المجتمع والفكر العربيين المعاصرين أو أن الأمر لا يخلو من إشكالات يتعين وجوب الكشف عنها والاعتراف بوجودها.

والإشكال الذي يطمح هذا العرض إلى الكشف عنه هو بالضبط ذلك الذي يتعلق بالحداثة وبالمسائل التي ترتبط بها. في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، وفي أحاديث الخطباء في المنابر، وفيما تردده وسائل الإعلام يومياً، وكذا برامج المنظمات النقابية والسياسية يستطيع المرء أن يلاحظ ورود مفاهيم المواطن، والديمقراطية، والوحدة، والحق في المشاركة، والمعارضة... وبالتالي يجد عند الكاتب والمتحدث استعمالاً يسيراً لهذه المفاهيم التي عرضنا لها سابقاً، ووقفنا عند نوعية دلالتها على التحول في الفكر والمجتمع. ومن جانب آخر يستطيع نفس الملاحظ أن يتبين كيف أن الإنسان العربي لا يزال يشكو من كثير من مظاهر القلق والاضطراب السياسيين، ولا يزال، في حديثه وممارساته بل وكتاباته أيضاً، يكشف عن هشاشة الحداثة وهزالها ويعلن، بالتالي، عن وجود هوة سحيقة تزداد اتساعاً بين واقعها الفعلي (المجسد في الممارسات السياسية اليومية) وبين الحديث عنها.

في حال مماثل نرى أنه يكون من المناسب، بل من المفيد، للباحث أن ينشغل بالإجابة عن السؤال الآتي : ما الذي يحدث للمفاهيم السياسية الحديثة والتي ولدت في المجتمع والفكر الغربيين عندما تنتقل إلى الكتابة العربية المعاصرة من جانب، وعندما يتحدث بها المتحدثون من جانب ثان، وعندما يجتهدون بمقارنتها بما يحدث في العالم الغربي الأوروبي من جانب ثالث ؟

يحتمل السؤال إجابات متعددة ومختلفة باختلاف الحقول المعرفية التي ينتمي إليها الباحث. فهناك الجواب الذي يقدمه المختص في العلوم السياسية عندما يهتم بمعرفة مظاهر الاختلاف بين **النظرية**، كما يدرسها في كلية الحقوق والمعاهد السياسية والقانونية، أي كما تم تكونها بالفعل في الفكر الحقوقي الحديث والمعاصر، وبين **الواقع العيني**، أي واقع الممارسات الفعلية في الحياة السياسية العربية لبلد من البلاد العربي أو للوطن العربي في مجمله. وهناك الجواب الذي يجده العالم اللساني، عندما يكون ممارسا للسانيات التطبيقية ومنشغلاً بجوانبها النفسية والاجتماعية. وهناك أيضاً الجواب الذي يتوصل إليه عالم الاجتماع السياسي، اوعالم الانثربولوجيا الثقافية، كما أن هناك، أخيراً الجواب الذي في استطاعة «مؤرخ الفكر» أن يصل إليه عندما يجعل جهده منصبا على تحليل **المضمون** المعرفية والايديولوجية لنتاج نظري إما بالنسبة لحقبة تاريخية محددة أو بالنسبة لنصوص بعينها. قد تكون في محاولتنا هذه مشاركة في برنامج «تاريخ الفكر» على النحو الذي لا تكون فيه حقول معرفية أخرى خارج دائرة التفكير.

طبيعي أن السؤال، والجواب بدوره، لا يمكن أن يتأتيا لنا في مجال دراسة قطاعية محدودة وأولية (وعلى وجه الخصوص تجريبية، حيث أن ما نرومه الآن هو خطوة أولى فحسب في سبيل عمل نأمل أن يصبح أكثر شمولية واتساعا)، لا يمكن أن يتأتيا إلا متى كانا مقتصرين على معالجةمفهوم واحد أو مفهوم اثنين كحد أقصى من المفاهيم السياسية الكلاسيكية المتداولة في الخطاب العربي المعاصر. من بين كل تلك المفاهيم نقترح الابتداء بمسألة مفهومين اثنين هما مفهوما : **الأمة، والوطن**، مسألة تهدف استخلاص الدلالات الخفية التي تقوم وراء الاستعمال اللغوي.

إذا كنا قد تبينا في إحدى الفقرات السابقة المعنى أو المعاني التي يفيدها هذان اللفظان في سياق الفكر السياسي الكلاسيكي الغربي والفقه الدستوري المعاصر فإننا نعتبر أن

تمهيدنا هذا لا يستكمل غرضه إلا بوقفة سريعة ومختصرة عند دلالات هذين المفهومين في سياق الثقافة العربية في «العصر الكلاسيكي».

يذكر ابن الأنباري في كتابه «الزاهر في معاني كلمات الناس»[1] (وهو مؤلف من القرن الهجري الرابع) أن الأمة «تنقسم في كلام العرب على ثمانية أقسام» نستطيع أن نوجزها ونركبها بدورنا على النحو التالي :

1 ـ أحياناً تكون بمعنى **الجماعة**، كما نقرأ في القرءان الكريم : «ولما ورد ماء مدين وجد عليه **أمة من الناس يسقون**»[2]. وأحياناً تكون بمعنى **الدين**. نقرأ في القرءان «إنا **وجدنا آباءنا** على أمة وإنا على اثارهم مقتدون»[3]. وأحياناً أخرى تكون بمعنى **الزمان** : «ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة».[4]

2 – أما المعاني الخمسة الباقية فهي تدور كلها حول الانسان ـ الفرد، حيث تتعلق بأوصاف جسدية حيناً، (الأمة = القامة : فلان حسن الأمة) وبأوصاف معنوية حيناً آخر (الرجل الصالح الذي يؤتم به. يقول القرءان : «إن ابراهيم كان **أمة قانتا** لله حنيفا»[5] – الرجل الأمة : الأوحد في معناه...) ونجد ابن منظور يضيف إلى القائمة المذكورة نعوتا وأوصافا أخرى تخرج حتى عن دائرة الانسان فتكون الأمة بمعنى الطريق أو السبيل. أضف إلى ذلك أننا نجد في القرءان الكريم ذاته وجوه استعمال ودلالات لا تنحصر بالضرورة في التصنيف الذي وضعه اللغويون القدامى. ثم ان المسألة تزيد اتساعا وتشعبا باللجوء إلى الفقهاء والمؤرخين والفلاسفة (الماوردي، الفارابي، ابن خلدون... على سبيل المثال لا الحصر).

وإذا عرضنا بعد ذلك لمفهوم الوطن فإننا نجد اللفظ أقل اتساعا وشمولا لمعاني متعددة ومختلفة وأكثر ابتعادا، بل وغرابة عن الاستعمال المعاصر. وأريد أن أكتفي بما يقدمه لنا «لسان العرب» أحد أضخم القواميس العربية وأكثرها تمثيلاً للثقافة العربية الكلاسيكية.

يقول ابن منظور : «الوطن المنزل تقيم به، وهو موطن الانسان ومحله (...) وأوطان الغنم والبقر : مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها». الوطن في معناه اللغوي المحض يفيد مجرد المكان الذي يكون للإنسان كما يمكن أن يكون الوطن، في هذا المعنى، اختياريا فيكون

1) أورده رضوان السيد في كتابه : **«الأمة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي»**. ـ دار اقرأ، 1984، بيروت (ص 43 ـ 44).

2) سورة القصص (الآية : 23).

3) سورة الزخرف (الآية : 23).

4) سورة هود (الآية : 8).

5) سورة النحل (الآية ـ 120).

الاشتقاق «وطن بالمكان وأوطن أقام (...) وأوطنه : اتخذه وطنا. يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا، أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيه». ومن ثم قبول العربية للاشتقاق : أوطن الأرض «واستوطنها أي اتخذها وطنا».(6)

لنترك للقارئ مسألة المقارنة بين الشحنات الوجدانية التي يجدها في لفظ الوطن ونعت الوطنية في الكلام العربي المعاصر، ولنترك إلى حين مسألة معرفة ما إذا كان الفكر العربي المعاصر، في الجانب الذي يوحي فيه بأكثر الجوانب رجوعاً إلى الماضي الثقافي العربي، (ونقصد بذلك التيارات السلفية طبعاً) يحتفظ بنفس المضامين التي تفيدها الثقافة العربية الكلاسيكية أو كان في مكنته الاكتفاء به أو استعادتها في صورتها الأمينة، لندع هذا إلى حين الخاتمة ولنكتف هنا بتقديم المادة الأولية كما يقال.

□ □ □

إذا انتهينا من هذه التوطئة، التي نعتذر للقارئ عن هذه الإطالة فيها على نحو بدا لنا ضرورياً مع ذلك، إذا انتهينا فإننا نطرح السؤال التالي : أي منهج يتعين اتباعه في معالجتنا لكل مفهومي **الأمة والوطن** في الخطاب السياسي العربي المعاصر ؟

وأول ما نجيب به هو ضرورة القيام بتحديد الإطار الزمني لما نقصده بالمعاصر والمعاصرة. وفي سبيل ذلك نبادر إلى الإعلان عن وجوب إقصاء نصوص القرن الماضي من قصدنا بالمعاصر والمعاصرة. نعم، نعلم أنه في هذا الرأي بعض الغرابة والخروج عن المألوف، فقد درج كل المؤرخين على إدماج القرن التاسع عشر في دائرة التاريخ المعاصر كما درج مؤرخو الفكر بدورهم على إلحاق مفكري القرن الماضي بمحيط الفكر المعاصر. والواقع أننا بدورنا، عند اتصالنا الأول بالنصوص التي خلفها لنا كتاب من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، وأديب اسحق قد فوجئنا، حقيقة، بأفكار ومضامين جديدة توشي بنوع من قطع الصلة مع مفكري «عصور الانحطاط» وتجعل منهم جيلاً من «الرواد»، جيلاً جديداً مخالفاً لمن سبقه وذلك بموجب اجتماع أسباب عديدة. لا نريد أن نسهب القول في طبيعة هذه الأسباب ولا في خصائص هذا الجيل ولكننا نكتفي بالقول مع رئيف خوري بأنه : ممن أعظم المجاري التي تسربت خلالها إلى الشرق العربي آثار من مبادئ الثورة الفرنسية وكبار

(6) ابن منظور . لسان العرب ـ المجلد 13 (طبعة لبنان) ص 541 وما بعدها.

مفكريها.[7] يعني هذا القول، متى حاولنا أن نتعمق دلالته الخفية، أن رجال هذا الجيل كانوا هم حملة الفكر السياسي الحديث ومروجيه في الشرق العربي وأن المفاهيم التي يحملها ذلك الفكر عرفت طريقها إلى القارئ العربي، أول ما عرفته، عن طريق رجال من أمثال من ذكرنا.

لا سبيل إلى إخفاء الدهشة التي تصادفنا عندما نصادف الفهم العجيب لكل من مفهومي الأمة والوطن، فضلا عن مفاهيم أخرى جديدة على «الأذن العربية» مثل مفهوم الحرية أو مفهوم الشعب أو الجمهور وذلك عند وقوفنا عند «تخليص الإبريز في رحلة باريز» أو «أقوم المسالك» أو «كتاب الدرر» لأديب اسحق. ولكن أسباباً كثيرة تحملنا على القول بوجوب عزل هذه النصوص عن مجمل سياق الفكر العربي المعاصر وتخصيصها بمعالجة مفردة. منها أن موقف «جيل الرواد» هذا، وهو الذي عرف انفتاحاً إيجابياً شديداً ومفاجئاً على أوروبا كان خالياً من العديد من ردود الفعل التي تدور كلها حول الاستعمار والتجزئة، ومحاولات إذابة الهوية المميزة، أي أنه كان خالياً تماماً من هذه العناصر الأساس التي ستطبع الفكر العربي المعاصر، في القرن العشرين، بطابعه المميز له. خلت تلك النصوص من أنماط الوعي التي سيعرفها هذا الفكر لأنها لم تعرف حدثاً قاطعاً حاسماً ومهيمناً وهو : حدث الاستعمار. ومنها كذلك أن اللغة، لغة الكتابة، كانت لا تزال تحمل سمات قوية من المظاهر اللغوية لعصر الانحطاط، ولعله يكفينا في هذا الصدد أن نتأمل اللغة التي يصف بها الطهطاوي أحداث ثورة 1830 كما شاهدها في باريز، أو حديثه عن ثورة الأمير همام في أقصى الصعيد المصري. سنجدنا نوافق، في سهولة ويسر، على أن اللغة السياسية لمفكري القرن الماضي تتطلب وقفات خاصة مفردة.[8]

وإذن فإقصاء مفكري القرن الماضي من دائرة «التداول العربي المعاصر» تجد لها أكثر من مبرر حتى وإن كنا نطلق معنى التداول وكنا نخرج به عن معناه اللساني الأصلي، هذا احتياط منهجي أول.

لدينا حول «كيف المعالجة» احتياط منهجي ثان، احتياط يتعلق هذه المرة بوجوب التخلي عن «التحقيب التاريخي» في معالجتنا لورود مفهومي الأمة والوطن وتداولها في الكتابة السياسية المعاصرة. وهذا الوجوب يمكن أن نشرحه على النحو التالي :

7) رئيف خوري ـ «الفكر العربي الحديث : أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي». ـ دار المكشوف، 1943، بيروت (ص 89).

8) انظر، على سبيل المثال لا الحصر، دراسة الدكتور معن زيادة «اللغة السياسية عند رفاعة الطهطاوي»، منشور ضمن العمل الجماعي «تحية إلى إحسان عباس».

لاشك أن العالم العربي قد عرف، منذ مطلع القرن الماضي، سلسلة من التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما أنه لاشك أن وتيرة تلك التحولات قد اصبحت أكثر سرعة وأشد إحساساً بها منذ الحرب العالمية الثانية. إضافة إلى ما عرفه العالم العربي من انتفاضات في وجه الأتراك أولاً، وما عرفه من استعمار غربي ثانياً، وما عاشه من حركات وطنية ثالثة، وما لا يزال يعيشه من استعمار جديد في صورة حضور الكيان الإسرائيلي الذي لا يمكن الإقرار بأن ذلك الكيان لا يمس مجموع الوطن العربي، بغض النظر عن الواقعة الفلسطينية،... وهذه كلها أنتجت تيارات وطنية، ومذاهب قومية، وردود أفعال سلفية تختلف تطرفاً وانفتاحاً... إضافة إلى كل هذا، هنالك الأحداث العالمية الكبرى : من الحروب، والحركات الوطنية، والثورات السياسية، والتحولات الاقتصادية، والثورات الفكرية، والتي كانت آثارها المختلفة تطال الوطن العربي بأشكال سلبية غالباً وأخرى إيجابية أو أقل سلبية أحياناً قليلة أخرى. وهذه كلها أمور تعني أن الذي يروم الحديث عن مفهوم أو مفاهيم سياسية في الاستعمال العربي المعاصر، يتعين عليه أن يقيم وزناً كبيراً للتواريخ الحاسمة للتحولات التي عاشها العالم العربي. سواء ما كان منها ذا طابع وطني (قطري أو محلي)، أو ما كان منها ذا طابع أكثر شمولية (قومي، عربي - إسلامي). يكفي أن نذكر بالنسبة للأولى حركات التحرر الوطني ضد السيطرة الاستعمارية والتي شملت كل البلدان العربية تقريباً، وكذلك الانقلابات السياسية التي عرفها الكثير منها (سوريا، مصر، العراق، تونس، اليمن، ليبيا...). ويكفي أن نذكر بالنسبة للثانية التواريخ التي ترتبط بالقضية الفلسطينية (1948، 1967، 1973) وهي التي لم تكن مجرد تواريخ رمزية مادامت انعكاساتها الفعلية (الاقتصادية، السياسية، بل والاجتماعية أيضاً) قد مسّت هذا العالم العربي في مجمله وبكيفيات تختلف شدتها تفاوتاً لا بحسب الابتعاد أو الاقتراب من بؤرة الأحداث، كما كان المعتقد من قبل، بل بموجب مبدإ المعاقبة والتأديب على نحو ما يبينه المثل الحي المجسّد في ضرب تونس، عقاباً لها على استضافة المنظمة الفلسطينية.

ولكن كل هذه الأسباب القوية والوجيهة ليست كافية من أجل توضيح وجهة النظر التي تسعى إلى بلورتها وذلك لاعتبارين اثنين. أولهما هو أننا نميل إلى الاعتقاد بأن القول بتاريخية المفهوم السياسي في السياق العربي المعاصر، أي القول بأن للمفهوم تاريخاً هو تاريخ تطور وتقدم، هذا القول يأخذ بعكس ما سار عليه التاريخ الفكري العربي المعاصر متى قارنا بين ما حدث في مشرق الوطن العربي وما حدث في مغربه. والذي ينظر إلى

مصر والعراق والشام يلمس نوعاً من التقدّم من الوعي الديني الإسلامي، فإلى الوعي الوطني، ثم إلى الوعي القومي أو إلى وعي قومي يكون العمل الوطني أحد أوجهه ومميزاته. عن الأخذ بمبدإ «الجامعة الإسلامية» أو القول، عكس ذلك، بمبدإ «القومية العربية» تنتج تصورات مختلفة في معاني كل من الأمة والوطن. أما المتأمل لما سارت عليه الأمور في المغرب فإنه سيجد شيئاً مغايراً. فحيث لم يكن للأتراك سوى وجود ضعيف أو صوري، وفي كل الأحوال مخالف لما كان عليه في المشرق العربي، (حالتا تونس والجزائر)، أو لم يكن له وجود على الإطلاق (حالة المغرب) ـ لم يكن هناك من معنى لوجود التعارض بين الدعوة الدينية (الجامعة الإسلامية)، والوعي القومي العربي (الحركة العربية)، ولا بينهما معاً وبين الحركة الوطنية التحررية. ولذلك لم يقم هناك تعارض لا بين السلفية والوطنية من جهة، ولا بين الوعي الوطني (حركة تحرير وطن بعينه هو المغرب أو تونس) والوعي القومي العربي. وبتعبير آخر، يلخص ما يعنينا من إشارة نقول بأنه حيث كان لفظ **الأمة**، ولفظ **الوطن** يعبران، في المشرق العربي، عن حركات سياسية واجتماعية بعينها نجد أن اللفظين خاويان تماماً من تلك الدلالة، وحيث نجد، في المشرق العربي مرة أخرى، أنواعاً من الحساسية تجاه أحد اللفظين أو الآخر لما يكون مرادفاً له من عمل سياسي، نجد المغرب العربي خلواً من تلك الحساسية خلواً كلياً. وثاني الاعتبارين هو أننا نعتقد بأن جوهر المشكل لا يجد طريقه إلى الحل متى أخذنا بالتحقيب التاريخي، مع وجاهة كل الأسباب التي ذكرناها أعلاه، ومع ما تدين به جميعاً لأولئك المؤرخين الذين مارسوه، بكيفية ممتازة، فاجتهدوا في تمكيننا من مادة أولية ثمينة ـ لا يجد طريقه إلى الحل لأن للمفهوم حياة ودينامية تجعلانه يعلو على الفواصل والأحداث السياسية والاجتماعية متى أخذت وحدها، متى لم تجتمع كل الشروط الإبيستيمولوجية الضرورية لحدوث «القطيعة الإبيستيمولوجية» التي تعني الانتقال من أفق نظري «أ» إلى أفق نظري «ب». ونحن نبادر إلى الإعلان بأن هذه الشروط لم تجتمع بعد للخطاب العربي المعاصر لأن المكونات الداخلية لهذا الخطاب والمنطق الذي يحكمه لا تزال هي هي لم تتبدل ولم تتغير منذ مطلع القرن الحالي وكان ما أصابها من تبدل يمس السطح والقشرة الظاهرية البارزة.

ما البديل إذن أمام أبعاد الأخذ بالتحقيب التاريخي بعد أن تبين لنا وجوب إزاحة نتاج العصر الماضي، عصر ما ـ قبل حدث الاستعمار ؟

يبدو لنا أن الأسباب التي حاولنا بسطها أعلاه تحملنا على ضرورة التوسل، في معالجتنا لدلالات مفهومي الأمة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر، بأسلوب النموذج

الذهني، باعتباره نوعاً من التركيب التجريدي أو الاختزال الذهني لواقع شديد التعقد والتشابك، يسعفنا بالمنهج الملائم في حالتنا. أمام تشعب التيارات الإيديولوجية والعربية وتداخلها نجد أن النموذج الذهني يتمتع بقيمة إجرائية عالية. وتلخيصاً لمحاولات «نمذجة ذهنية» كثيرة حاولنا تجريبها واختبار إجرائيتها نجدنا ننتهي إلى الأخذ بالنماذج الذهنية الآتية : **النموذج الوطني، النموذج القومي، النموذج السلفي.**

كلمة أخيرة نريد بها أن نكشف عن أحد أوجه الصعوبات التي اعترضتنا أمام الأخذ بهذه النمذجة الثلاثية، وكذا الكيفية التي حاولنا بها مجاوزة تلك الصعوبة. إن من العسير فعلاً على قارئ الإنتاج العربي السياسي المعاصر أن يعثر، بالنسبة للنماذج الثلاث، على كاتب تقبل كتابته الاندراج ضمن نموذج واحد فلا تتعداه إلى غيره من النموذجين الآخرين. فمثلاً نجد أن مؤلف علال الفاسي «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» وكذا الكثير من محاضراته ودراساته في الموضوع الإسلامي، تجده يندرج، في سهولة ويسر، في لائحة النموذج السلفي، في حين أن كتابه «النقد الذاتي» أو كتابه «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» تجعله ألصق ما يكون بالنموذج الوطني في صورته الواضحة. وإذا تناولنا جمال عبد الناصر في «فلسفة الثورة» واكتفينا بقراءته وحده، فإننا نمتلك كامل المبررات للحكم بإلحاقه بالنموذج الوطني على نحو ما نجده عند علال الفاسي أو مصطفى كامل مثلاً. وأما إذا أخذنا «الميثاق» ووقفنا عند مضامينه القومية القوية فإننا سرعان ما نجزم بوجوب إدراجه ضمن جماعة «النموذج القومي». لا نقصد بهذا إثارة المسألة الدقيقة والشائكة المتعلقة بوحدة الشخصية أو بالشخصية الواحدة عند الكاتب، ولا أن نخوض في النقاش الدائر فيها وحولها، فأمر «النموذج الذهني» على كل هو غير أمر شخصية المؤلف وليس من شأن هذا أن يخضع لذلك ـ نقول فقط، من باب الحيطة المنهجية الواجبة في مثل معالجتها، بأن الحكم في التصنيف يرجع عندنا إلى المنحى الأكثر تأثيراً وتوجيهاً. وهكذا فإننا نجعل سلفية علال الفاسي (وهو المفكر السلفي فعلاً) إضافة إلى وطنيته، كما نجعل «وطنية» جمال عبد الناصر إرفاقاً بقوميته ـ وهكذا نسعى إلى المحافظة على «نقاء» النموذج الذهني ونتحرى عدم الخلط بينه وبين «الشخصية الواحدة» للمؤلف (وإن كنا أبعد ما نكون اقتناعاً بوجود شخصية مماثلة).

1 ـ النموذج الوطني

يكشف لنا استقراؤنا لحضور كل من مفهومي الأمة والوطن في النموذج الوطني بروزاً هائلاً لمفهوم الوطن، في مقابل تقلص بل واختفاء لمفهوم الأمة. وهذا الواقع يفسره، من جهة

أولى، الظروف التاريخية التي انبثق فيها الفكر الوطني العربي كما يفسره، من جهة ثانية، طبيعة الخطاب الوطني ذاته.

الواقع أن الفكر الوطني العربي المعاصر قد تلمس طريقه وهو يجتهد في مقاومة حركتين اثنتين حاولت كل منهما أن تسعى إلى احتضانه واحتوائه. فمن جانب أول نجد الحركة الإسلامية، وهذه كانت تطالب بنوع من البعث الإسلامي وبتوحيد للسلطة السياسية حول الخلافة العثمانية المتبعة أو حول نظام شورى إسلامية مركزية وهي في الحالتين معاً ترفع شعار **الأمة الإسلامية**. ومن جانب ثان نجد الحركة العربية وهذه، سواء كانت تطالب بالاستقلال الذاتي للعرب عن السيطرة التركية، أو كانت تعي ذاتها من خلال الدعوة إلى الوقوف في وجه حركات الغزو الاستعماري الغربي فهي كانت دوماً تلوح بشعار **الأمة العربية**. والنتيجة هي أن الفكر الوطني، في مقاومته لمحاولات الاحتواء العربي أو الإسلامي، كان يلح على مفهوم **الوطن** أولاً[9] ويؤكد على وجوب أسبقية الرابطة الوطنية على كل من الرابطة القومية العربية والرابطة الإسلامية على السواء. يكتب عبد الله النديم، قبيل مطلع القرن العشرين في جريدة «الأستاذ» مخاطباً عموم المصريين : «يا بني مصر.. ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية، وليرجع الإثنان إلى القبطي والإسرائيلي* تأييداً للجامعة الوطنية وليكن المجموع رجلا واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين». ثم إنه يوضح كيف أنه يريد من المسلمين والأقباط أن يكونوا جميعاً «كأهل بيت يتعاونون على المعاش، ويتقاسمون النظر في شؤون البلاد، ويتعاضدون على حفظ الوطن من طوارق الأعداء». ويخطب في حفل افتتاح إحدى مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية (التي فتحت أبواب مدارسها في وجه التلاميذ الفقراء من مسيحيين ومسلمين على

9) يذكر أديب نصور أن «الفكر السياسي في مصر خرج، في منتصف القرن التاسع عشر، من جو العاطفة الدينية والولاء للجامعة العثمانية وتقدم نحو مفهوم الوطنية الإقليمية». ويضيف، مباشرة، بأنه قد «تعايشت الفكرتان الدينية والوطنية زمنا جنبا إلى جنب ثم قويت الفكرة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى». «مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام : 1850 - 1948».
ضمن مؤلف جماعي **الفكر العربي في مائة سنة** (فؤاد صروف وآخرون) : منشورات الجامعة الأمريكية، 1967، بيروت.

*) تجدر الإشارة إلى أن تعبير «الإسرائيلي» على نحو ما يرد ذلك في بعض نصوص القرن الماضي ومطلع القرن الحالي كان يقصد به المنتسب إلى الديانة اليهودية. وبالتالي فقد كان بعيدا كل البعد عن البطانة الوجدانية البغيضة التي يحملها اليوم (س.ب).

السواء) قائلاً عنها «إنها تعلم الأطفال الأخوة في الوطن، وتبعدهم عن التعصب للدين أو العنصر، وتنشئهم على حب الوطن والإنسانية».[10]

ونجد تصوراً آخر لأسبقية الرابطة الوطنية على الرابطة الدينية، وتفسيراً آخر لوجوب تلك الأسبقية، خمسين سنة بعد ذلك، عند علال الفاسي. لا يمكن للعمل من أجل تحرير الأقطار العربية المستعمرة أن يتم في إطار القول بالجامعة الإسلامية أو برابطة الأمم الإسلامية الشرقية. فأولا يقتضي الكفاح من أجل الاستقلال الوطني إبراز الهوية الإقليمية وتأكيدها، والحال أن الدعوة «جامعة إسلامية» يذيب تلك الهوية ويعومها. وثانياً فإن هذا الأمر يقتضي تجديداً دينياً واجتهاداً كبيراً في الحياة التشريعية على نحو يوفق بين الدعوة إلى التحرر، وهذه تقتضي إبراز الخصوصية والهوية، والدعوة الإسلامية وهذه تقتضي الاجتماع في جامعة تختفي معها فوارق اللغة والثقافة والحضارة، أي كل ما يشكل بالتالي مقومات الهوية. لكل ذلك يقرر الفاسي بأن «هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلا إذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحون فيهما مكان أهل العقد والحل الأولين. ومعنى هذا أنه لا بد من اتباع النظام الدستوري المبني على حكم الشعب بواسطة من يختاره من نوابه الأكفاء. غير أن الوصول لهذه الوسيلة لا يتحقق إلا إذا تحررت البلدان الإسلامية من سيطرة الأجنبي المادية والمعنوية، ولذلك فالعمل على الاستقلال شرط أساسي لاكتساب الحرية التي لا بد منها لتحمل المسؤولية».[11] والقول بأن التحرر الوطني شرط ومقدمة للعمل الإسلامي الجماعي، مع انتماء البلد الذي ينشد الحرية الوطنية إلى العالم الإسلامي، يؤكد، على نحو آخر وفي ظروف مختلفة ما كانت عليه مصر في مطلع القرن العشرين، هذه الأسبقية الكاملة للعمل الوطني على العامل الديني.

الخطاب الوطني خطاب الهوية، خطاب يسعى لإظهار الخصوصية وإبرازها وتعميق الوعي بها. هو جواب عن استفزاز أو مجموعة من الاستفزازات تهدف تذويب الشخصية الوطنية وطمس ملامحها. لذلك فهو يتحرك بموجب ميكانيزمات الدفاع التي تتجه إلى الدفاع عن هذه الشخصية : إثبات عمقها التاريخي وأصالتها، والبرهنة على تماسكها وقوتها، والتدليل على حضورها الحي والفعال رغم محاولات القضاء عليها. وهذه الهوية أو الشخصية تحمل

(10) أورده عبد العزيز الدوري في الصفحة 145 من كتابه :
«التكوين التاريخي للأمة العربية» (منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، بيروت).

(11) علال الفاسي ـ **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. ـ (دار الطباعة المغربية، د.ت، تطوان (136 ـ 137).

دائماً اسم الوطن. هذا الوطن معروف أولا بحدوده الجغرافية منذ الأزمنة الموغلة في التاريخ. «كانت الحرب الفينيقية الثانية عنوان القومية المتجسمة في أحدث صورها، إذ اجتمع المغاربة قاطبة حول راية واحدة يدافعون عن وطن محدود بحدوده الجغرافية التي يسدها البحر من كل جهاتها فلا تنفتح إلا عن طريق الصحراء لتتصل بالبلاد التي ورد منها اخباء الفينيقيين ليمهد من بعده لنور الإسلام ووحدة اللسان العربي».[12] وثانيا بشخصيته المعنوية الاعتبارية : يشعر المواطن المغربي، عند علال الفاسي، بعمق انتمائه للقومية ولكنه لا يقبل مع ذلك أن يجد مكانه «في مؤخرة القافلة العربية». ويؤمن المغاربة بقوة الرابطة التي تشدهم إلى الإسلام والمسلمين ولكن الشعور بالقوة الأعظم لهذه الشخصية الاعتبارية يجعل الفاسي يقول على لسانهم «نحن المراكشيين مثلا لا نعرف أبداً الاستمرار في اتباع سلطة روحية تتركز خارج بلادنا». ويعقب على ذلك موضحاً «تلك هي عقليتنا وذلك هو تاريخنا : مضينا عليه في وقت جاهليتنا كما جرينا عليه بعد أن اخترنا الإسلام دينا». وهو معروف ثالثا بهذه الأصرة التي يربط بها بين أبناء الوطن الواحد والتي هي رابطة الوطنية. «إن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية، وكل ما ترونه في أوروبا من آثار العمران والمدنية ما هو إلا ثمار الوطنية» - كما يقول مصطفى كامل.[13] وهذه الرابطة، التي هي أشرف الروابط، هي عصارة تفاعل عوامل قوية وفعالة عبر التاريخ الوطني كله فهي «التفاعل الإنساني الذي تمتزج فيه مادية الأرض بروحانية الإنسان فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة هي فكرة الوطنية الصحيحة التي لا تعتبر الناس بناء على ما بينهم من فوارق الجنس واللغة والدين، وإنما تعتبرهم بحسب ما يمكن من الاتحاد بين نموذجهم الشخصي والوطن الذي يعيشون فيه، وما تتكيف به مظاهرهم كانعكاس لأشعة المشاهد الكونية وطبائعها في الأرض التي هم عليها» على نحو ما نقرأ لعلال الفاسي في محاولة منه لاستكناه طبيعة الفكر الوطني.[14]

وعن هذه الرابطة الوطنية ينشأ حب الوطن حباً دائماً متصلاً، حباً يبلغ حد العشق والوله «إن محبة الأوطان ليست مما تميل النفس إليه ساعة ثم تنفر ساعة، إنما الوطنية شعور ينمو في النفس ويزداد لهيبه في القلب ويرسخ في الفؤاد كلما كبرت هموم الوطن وعظمت

(12) علال الفاسي - المرجع السابق (الصفحة «ج» من مقدمة الكتاب).
(13) انظر : محمد أحمد خلف الله (وآخرين) - «القومية العربية والإسلام»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1982، بيروت (ص 87).
(14) علال الفاسي - النقد الذاتي - دار الفكر المغربي، د.ت، تطوان (ص 495).

مصائبه واشتدت» كما يقول الزعيم الوطني مصطفى كامل.[15] وليس من شروط هذا الحب أن يكون راجعاً إلى الطفولة أو إلى رابطة الجنس أو الأسرة مادام «الإنسان الطارئ على وطن ما يمكن أن يصبح من أبنائه إذا استطاع التحرر لا من دمه ودينه الأجنبي، ولكن من ذهنيته التي سبقت أن تأثرت بانعكاسات الأرض والوسط اللذين نشأ فيهما» كما يذكر علال الفاسي، الذي سيبلغ الأمر عنده درجة عالية من الإغراق في الروحانية، مما لا يجعل الأمر يخلو من التقاء مع بعض أطروحات الميتافيزيقا الألمانية المعاصرة (روح العصر، روح الأرض، النموذج النفسي...).[16]

شيء جديد يضيفه الخطاب الوطني إلى معنى الوطن، جديد بما هبت به «ريح الثورة الفرنسية» على حد تعبير رئيف خوري، وجديد بما يحمله من مضامين الفقه الدستوري المعاصر. ليس الوطن هو أسرة الوطنية فحسب، وليس الوطن هو حصيلة الأبناء الذين يثبهون دلالاً بانتمائهم إلى رقعة جغرافية كما كان يردد ذلك أديب إسحق مثلاً. قوام الوطن هم المواطنون أي الناس الذين هم «سواء أمام الوطن في الحقوق والواجبات»، ومجموع هؤلاء المواطنين هو الشعب. كأن مصطفى كامل، على سبيل المثال، يقوم باستعادة كاملة لفقرات «التعاقد الاجتماعي» ويرى مصر بالعين التي كان روسو ينظر بها إلى فرنسا. ولولا خشية الابتعاد عما التزمنا به من التشبث بمعالجة مفهومي الوطن والأمة وحدهما لأمكننا التدليل على أن المعاني والدلالات التي يحملها لفظ الشعب في هذا الاستعمال العربي الذي نجده عند النموذج الوطني، هي دلالات ومعاني لا تمتّ إلى الأصول العربية الأولى بكبير صلة. لكلمة الشعب وقع جديد على الأذن العربية، صوت جديد لا تألفه الذاكرة الوجدانية والثقافية العربية. من ذلك هذه الأمثلة المتلاحقة التي يطرحها مصطفى كامل : «من المؤلف للجيش ؟ أفراد الشعب. ومن المكون للشرطة وحفظ النظام ؟ أفراد الشعب. ومن الموجد لمحصولات مصر وخيراتها ؟ أفراد الشعب. ومن يعيش العظماء والكبراء والأمراء ؟ أفراد الشعب. **فهم دون غيرهم قوام الوطن ومصدر خيره ومجده وسعادته**» (التشديد في النص من طرفنا).[17] تصور جديد غير مألوف، بل وغريب أيضاً، في تقرير الخطاب الوطني «إن الشعب هو القوة الوحيدة الحقيقية، وهو السلطان الذي يخضع لإرادته أكبر العظماء وأعظم الأقوياء».[18]

(15) أورده أديب نصور في مقدمة لدراسة «...» (سبقت الإشارة إليه) الصفحة : 100.

(16) علال الفاسي ـ النقد الذاتي (سبقت الإشارة إليه) الصفحة 95.

(17) أورده رئيف خوري (في دراسته المشار إليها أعلاه) : (245 ـ 246).

(18) نفس المرجع والصفحة.

II ـ النموذج القومي

إذا كان النموذج الوطني يهب لمفهوم **الوطن** كامل فرص الهيمنة والسيطرة في المجال التداولي وكان، أكثر من ذلك، يبرزه في أبعاده الواضحة التي يعلنها الفكر السياسي الحديث فإن النموذج القومي يحدّ من تلك الهيمنة من جانب أول، مادمنا سنرى اكتساحاً **لمفهوم الأمة**، كما أنه يفقر مفهوم الوطن وذلك بتشويه معناه الأصلي.

في النموذج الوطني يستعمل مفهوم الوطن للدلالة على رقعة جغرافية مخصصة يعيش فوقها شعب يعتبر الأفراد المكونون له «مواطنين» تربط بينهم روابط قانونية ووجدانية معاً، وينتمون جميعاً إلى دولة معلومة السيادة أو دولة تكافح من أجل استرجاع السيادة، وبالتالي يكون المفهوم، في هذا المعنى، مستجيباً لما يستدعيه القانون الدستوري استجابة كاملة. أما في النموذج القومي فهو يبتعد أكثر فأكثر عن الدلالة الدستورية المعاصرة. فعندما يتحدث المفكر القومي عن «الوطن العربي» فكلامه لا يعني، في أعين رجل القانون، أكثر من تعبير وجداني لا يعثر له على مقابل مادي يجسده ويوضحه من الناحية القانونية أو هو يعني، في أحسن الأحوال، رابطة أو جامعة تضم مجموعة من الدول لكل واحدة منها ترابها الوطني الخاص بها، وهي تمارس السيادة الكاملة على ذلك التراب في حين أنه لا وجود قانوني لـ «الجنسية العربية» في حين أن هنالك، بالأحرى، جنسية مغربية أو عراقية أو ليبية أو قطرية.. هو حقاً كما قال عبد الحميد الزهراوي «هذه الأوطان الجميلة المتوسطة في الأرض المتاخمة للأقيانوس ولبحر الهند والبحر المتوسط».[19] وأياً ما تجولنا في كتابات المفكرين القوميين العرب، بدءاً من مطلع القرن مع الزهراوي أو عبد الغني العريسي أو نجيب عازوري، وانتهاء بميشيل عفلق أو جمال عبد الناصر، فإننا نتبين أن مفهوم الوطن أو تعبير «الوطن العربي» يعبر عن مكان جغرافي من جانب أول ويعكس حلم الوحدة من جانب ثان أكثر مما يكتسي الصلابة القانونية والتماسك اللذان نجدهما في النموذج الوطني. والواقع أننا متى حاصرنا الفكر القومي بالأسئلة الدقيقة والحرجة حول الدلالة الدقيقة لمعنى الوطن بين خصوصية الانتماء إلى «تراب وطني» معلوم (بلغة أهل القانون) وشمولية الانتماء إلى «البلاد العربية»، متى ما صنعنا ذلك، فإننا نجد أن الفكر القومي سرعان ما يضيق ذرعاً بمفهوم الوطن وبعد أن يفرغه من دلالته السياسية الحديثة فهو يهرب منه إلى مفهوم «**الأمة**» حيث يجد الراحة والعزاء.

(19) عبد العزيز الدوري ـ «التكوين التاريخي...» (سبقت الإشارة إليه) ص 176.

إذا كان قد تبين لنا بأن أخص ما يميز الخطاب الوطني هي كونه خطاب الهوية فإنه يجوز لنا القول بأن ما يميز الخطاب القومي هي أنه خطاب الوحدة والخصوصية. من الحلم في تحقيق الوحدة العربية أو بالأحرى مجاوزة واقع التجزئة المصطنع والرجوع إلى الواقع السابق واقع الوحدة، ومن الإيمان بوجود مجموعة من الخصوصيات (الجغرافية، والتاريخية، والاجتماعية، والوجدانية...) تميز العرب عن غيرهم من سائر أقوام المعمور، عن التفاعل بين الوحدة والخصوصية لا يجد المفكر القومي في مفهوم الأمة مرفأ يلوذ به فحسب، بل هو يحاول أن يبدع لذاته نظرية خاصة به في الأمة. يستغرق الخطاب القومي العربي حلم* واحد ثابت هو حلم الدولة العربية أو حلم «الوحدة العربية». قد يقوم بين نظريات الوحدة العربية اختلاف حول العلاقة بين الوحدة والحرية، أو الوحدة والاشتراكية، أو حول العلاقة بين العمل الوطني «القطري» والعمل «القومي» - وبالتالي قد يقوم بين هذه النظريات اختلاف حول الطريق إلى «دولة الوحدة»، ولكن ثابتاً واحداً يقوم خلف كل هذه التصورات المختلفة، ثابتاً مفهومياً هو بالضبط مفهوم «الأمة العربية». عن الحديث عن «الأمة العربية» وتعريفها، عن دورها في التاريخ البشري، عن أعدائها ومشاكلها، وعن خصوصيتها أخيراً، عن هذا كله تبرز نظرية في «الأمة» ويظهر وجه استعمال خاص ومتميز يرتبط بالحياة العربية المعاصرة.

الأمة، عموماً، إرادة وفكرة قبل أي شيء آخر حسب فيلسوف البعث العربي «فالأمة ليست مجموعاً عددياً بل فكرة تتجسد في هذا المجموع كله أو بعضه»، ومن ثمّ فليس لهذه الفكرة صلة بالزيادة أو النقص في عدد الأفراد. لأن «الأمم لا تنقرض بتناقص عدد أفرادها، بل بنقص الفكرة من بينهم. وليس المجموع العددي مقدساً في حد ذاته، باعتباره عدداً بل باعتباره مجسداً لفكرة الأمة أو قابلاً لأن يجسدها في المستقبل». كل فرد من أفراد الأمة يحمل حظاً من هذه الفكرة في نفسه وكيانه «لأن الفكرة موجودة في حالة البذور في كل فرد من أفراد الأمة».[20] وكل المنتسبين إلى نفس الأمة تجمع بينهم أصرة قوية. «إن كلمة «أمة» هي والأم تشيران، باشتقاقهما من نفس المصدر، إلى أن الأمة امتداد للأسرة - بل هي لرابطة الأخوة» حسب تعبير الفيلسوف البعثي الأول زكي الأرسوزي.[21]

*) لا نقف، في هذا العرض، عند كتابة جمال عبد الناصر كنموذج الخطاب القومي العربي لأننا أفردنا له دراسة صغيرة نشرت في العدد 16 من مجلة الوحدة (الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية) وذلك تحت عنوان «الخطاب القومي والمصطلح السياسي : الناصرية نموذجاً» الصفحة 44 وما بعدها من عدد المجلة المشار إليه، يناير 1986.

(20) ميشيل عفلق - في سبيل البعث - دار الطليعة، د.ت، بيروت : (ص 74).

(21) زكي الأرسوزي - الأمة العربية : ماهيتها، رسالتها، مشاكلها. دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، 1958، دمشق الصفحة - 17.

الأمّة في الخطاب القومي العربي كائن حي يتمتع بكل شروط الحياة ومقوماتها. «إنما الأمّة تجربة رحمانية»، كما يقول الأرسوزي، بمعنى أنها امتداد لحياة الرحم. ولها حاجات ومتطلبات تتبدل وتتغير بحسب مراحل حياة الأمة وتطورها كما يذهب إلى ذلك ميشيل عفلق : «لكل أمّة في مرحلة معينة من مراحل حياتها محرك أساسي يهز أعماقها ويفجر فيها ينابيع النشاط والحيوية والحماسة ويتفتح له قلبها، وهو بمثابة نقطة يتركز فيها انتباه الأمة، وتكون مفصحة عن أعمق حاجاتها في مرحلة ما».[22]

ولكن الأمّة ليست مجرد كائن حي مشابه لكائنات حية أخرى من نفس جنسه أو نوعه، وإنما لكل أمّة خصوصية تميزها عن غيرها من الأمم الأخرى، وليست ماهية أمّة ما سوى تلك الخصوصية. والفكر القومي العربي يمضي في استقصاء مظاهر تلك الخصوصية وأماراتها، يذهب في ذلك مذهباً بعيداً على نحو ما نجده، على وجه أخص، عند زكي الأرسوزي. على أن العقيدة البعثية تقوم كلها على محاولة التنظير لتلك الخصوصية وقد لا يجانبنا الصواب كلية إذا ما نحن قلنا بأن البحث في خصوصية الأمة العربية يصح اعتماده كعنوان فرعي لكتاب «في سبيل البعث» ـ البيان العقائدي لحزب البعث العربي.[22] ولا نرى أن المجال يتسع هنا للحديث عن الصلة بين العقيدة البعثية وبين الدين عموماً، وبينها وبين الدين تخصيصاً، وقد أكتفي بإحالة القارئ على ما كتبه ميشيل عفلق تحت عنوان «ذكرى الرسول العربي».[23] كذلك لا نرى المجال مناسباً للرجوع إلى مسألة الرسالة التي تحملها كل أمة إلى البشرية و«الرسالة الخالدة» التي تحملها «الأمة العربية إلى الإنسانية»، ولا إلى معنى خطورة وأهمية «يقظة الروح العربية في مرحلة فاصلة من مراحل التاريخ الإنساني».[24]

وكما أن للأمّة العربية حياة، وحاجات، ورسالة خالدة تسعى إلى إبلاغها إلى الإنسانية فإن لها، بجانب ذلك وبسبب ذلك، أعداء يتربصون بها الدوائر وأعداء يجمع بينهم تحالف وحشي رهيب «التحالف المعادي لآمال الأمة العربية. التحالف الثلاثي : للاستعمار، والرجعية على يمينه وإسرائيل على يساره» يقول لنا جمال عبد الناصر.[25] أعداء «آمال الأمّة العربية»

(22) ميشيل عفلق ـ في سبيل البعث. (سبقت الإشارة إليه) الصفحة 202.
(23) المرجع السابق ـ الصفحات 53 ـ 58 (على وجه الخصوص).
(24) المرجع السابق ـ صفحة 175
(25) أوردته مارلين نصر في : «التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر : دراسة في علم المفردات والدلالة». منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1981. بيروت (الصفحة 168).

هم أعداء حلمها الأول والأساس : تحقيق الوحدة العربية ـ لذلك يتجه عمل هؤلاء إلى ضرب الوحدة العربية وإلى تقوية أجنحة التجزئة والتشرذم، وما أكثر ما ألح ميشيل عفلق على إبراز أعداء الوحدة العربية وتعدادهم بأسمائهم.[26]

كل السمات السابقة التي تكون ماهية الأمة العربية وتعبر عن خصوصيتها تلتقي، متفاعلة، حول نظرية «القومية العربية». لكل أمم الأرض قوميات تتعلق بها وللأمم الغربية منها خاصة ولكن شروط الوجود الاجتماعي والسياسي والاقتصادي هي بحيث إن «القومية ليست هي المحرّك الأساسي للاقتصاد لأن المشكلة الاجتماعية تحتل المكانة الأولى في حياتنا». دولهم مستقلة موحدة ولذلك فإن مدار اختلافهم يكون حول «تعريف المواطن وحقوق المواطنين» ونزاعهم لا يكون حول «تاريخ الأمّة وماضيها ومستقبلها، وإنما على توزيع الثروة». أما بالنسبة لنا، فعلى «الرغم من أن المسألة الاجتماعية والاقتصادية لها خطورة كبيرة في حياتنا فهي المشكلة الأولى، غير أنها تابعة لمشكلة أهم وأعمق هي المشكلة القومية».[27] هنالك إذن خصوصية للقومية العربية من حيث وجودها الحالي. وخصوصية لها من حيث تاريخها، وخصوصية لها أخيراً من حيث ما تنشده من أهداف الحرية، والوحدة، والاشتراكية.

النموذج السلفي

نجد في النموذج السلفي ظاهرتين اثنتين تحكمانه وتميزانه عن النموذجين السالفين، وعن النموذج القومي على وجه أخص وبشكل أدق. الظاهرة الأولى يمكن أن ننعتها بظاهرة الحساسية المفرطة تجاه المسألة السياسية، والظاهرة الثانية، المخالفة للتوقع المعتاد، هي ظاهرة الانفتاح الإيجابي على الفكر السياسي الغربي.

نقصد بالحساسية المفرطة تجاه المسألة السياسية الرأي الذي يقضي، في مجال تناول ثنائية التقدّم والتأخر، ما يمثل إحدى القضايا المحورية في الفكر العربي المعاصر، يقضي بإرجاع مرد ذلك إلى السياسة. يربط المفكر السلفي التقدم والتفوق بالعدل في أمور تسيير شؤون الناس، كما يرجع التأخر والتخلف إلى الظلم في شؤون السلطة السياسية والحكم. يصدق هذا الرأي على الماضي كما يصدق على الحاضر، فهو بالتالي قانون كلي شمولي. ساد

(26) ميشيل عفلق ـ البعث والوحدة. ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (د.ت). بيروت، (ص 93 ـ 94).
(27) ميشيل عفلق ـ في سبيل البعث (سبقت الإشارة إليه) ـ الصفحة 203

العرب والمسلمون، في الماضي، عندما جعلوا أمورهم شورى بينهم فلم يستبد فرد أو أفراد منهم بالرأي إلا كان ذلك من علامات الفساد والاختلال، ذلك كان تاريخ الإسلام الذي سار عليه حتى انتهى به الحال إلى الظلام والانحطاط بسبب انتشار الطغيان والاستبداد وضياع حقوق المستضعفين مع الاختلال في الواجبات بين الأقوياء والضعفاء. والغرب الأوروبي متقدّم ومتفوق، عند المفكر السلفي، بسبب سيادة الحرية والقانون وبسبب نظام الحكم ونمط السلطة الذي يجعل أفراد المجتمع متساوين في الحقوق والواجبات، سواسية أمام القانون الأسمى الذي يحتكمون إليه. كان أخص ما أثار دهشة الطهطاوي، في وصفه لأحداث 1830 الباريسية، هو إجماع الشعب الفرنسي على «الخروج» على ملكه لأنه نقض الميثاق (أو الشرْطة، بتسكين الراء) الذي أبرمه معه. ولم يكن الطهطاوي وحده شذوذاً في إعلان هذا الرأي فذلك ما نجده قبله عند الجبرتي، في وصفه لأحداث حملة نابليون ومحاكمة الجندي الذي قتل الضابط الفرنسي كليبير، وما نجده بعده عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... مما يجعل من هذا الرأي المشترك قاعدة عامة. ولا حاجة بنا إلى الدخول في تفاصيل الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط لنتبين كيف يربط ذلك الفكر بين الشّورى والعمران والحضارة من جانب، وبين الحيف في توزيع السلطة أو الانفراد بها والخراب والفساد دون أن يكون هذا القول مقتصراً على ابن خلدون وحده.

أما ظاهرة الانفتاح الإيجابي على الفكر السياسي الغربي والإقبال عليه على نحو يخالف الصورة التبسيطية التي نرسمها للنموذج السلفي في أذهاننا والتي تعني معاداته ورفضه لكل جديد وحديث واتجاه صوب كل قديم وماض منصرم. وتفسير هذه الظاهرة الثانية يقدمه لنا فهمنا للمغزى الذي تتكشف عنه الظاهرة الأولى. فالحساسية تجاه المسألة السياسية جعلت الفكر السلفي، وخاصة في مراحله الأولى يتجه نحو الفكر السياسي الغربي ويقبل عليه وهذا ما يساعد على فهم تلك الرغبة القوية والجارفة في التوحيد بين معنى كل من الشورى والديمقراطية.

لن يكتفي الفكر السلفي، في المراحل الأولى خاصة، بالربط بين التقدّم الحضاري وتوفر العدل وشيوعه، بل سيعترف للفكر الغربي بأنه قد استفاد منه بدرس كبير وبفائدة ثمينة وجليلة كما يقول رشيد رضا، أحد تلاميذ محمد عبده النابهين وأحد دعاة السلفية الشهيرين «فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة

بالحكم المطلق إلى إرادة الأفراد».[28] سيرفض السلفي، بقوة، الرأي القائل بأن ما يعيش عليه الأوروبيون اليوم من عدالة سياسية كان للمسلمين فيه فضل السّبق في العصر الذهبي الأول. «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [على نحو ما يطمح إليه اليوم] أصل من أصول الدين ونحن قد إستفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا عن معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، **فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام**»[29] (التشديد منّا). الاعتبار بحال الأوروبيين اليوم هو ما يذكرنا بأن ما هم عليه اليوم هو ما يقره الإسلام من نظام سياسي وبالتالي فلا سبيل إلى الخروج من ديجور عصور الانحطاط إلا بالتماس الضوء من نور هذا القنديل الذي يتوهج في بلاد أوروبا. ولعل المثير هنا حقّاً هو أن نلاحظ كيف يكون الموقف السلفي من النموذج الأوروبي أكثر انفتاحا وإيجابية مما وجدناه عند النموذج القومي. فحيث نجد الثاني يرفض «الغرب» ويرفض استيراد مفاهيم نشأت في أرض ليس لها أن تعكس الأصالة الحقيقية التي تنشدها «الأمة العربية»، وبالتالي ينزع إلى خصوصية انغلاقية، نجد عند الأول انفتاحاً وإقبالاً ودعوة إلى «الاقتباس». وهذه ملاحظة أولى يتعين تسجيلها في شأن الصلة بين السلفية والفكر السياسي الحديث.

وإذا ما تناولنا كتابة المؤسس الروحي والفعلي لجماعة «الإخوان المسلمين» فإننا نجده يقف من التصور السياسي الأوروبي ومن النظام الديمقراطي موقف القبول والموافقة بصفة إجمالية. يقول حسن البنا في رسالته إلى المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان المسلمين : «الواقع أيها الإخوان، إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر».[30] إذا كان المفكر السلفي يسلّم «بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة، بل مستمدة

(28) أورده علي أومليل. ـ «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية». ـ دار التنوير، 1985، بيروت، ص 165.
(29) المرجع السابق.
(30) حسن البنا . رسائل الإمام الشهيد. ـ المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر (د-ت). بيروت، (172).

من نظام الإسلام» كما يقول البنا مرة أخرى، فإن انتقاده لا ينال إلا التفصيلات والجزئيات. ما يعيبه على الدستور المصري هو أولاً إبهام بعض نصوص حينا مما «يدع مجالاً واسعاً للتأويل والتفسير الذي تمليه الغايات والأهواء»، وبالتالي يمكن أن يبلغ مستوى معارضة الكتاب والسنة ذاتهما، وثانياً «طريقة التنفيذ التي يطبق بها الدستور»، حيث يجر التنافس الحزبي على مقاليد السلطة ومقاعد البرلمان يجر على الأمة ويلات وشروراً عظيمة في تقدير زعيم دعوة «الإخوان المسلمين».

في وقوف حسن البنا عند المفاهيم التي أفرزها الفكر السياسي الحديث مثل مفاهيم الدستور، والقانون، واعتبار الأمة مصدراً للسيادة، نلمس عنده حديثاً عن مفهوم الوطن لا يقصيه كلية من دائرة الفكر الحديث حيث يكون الوطن، أصلاً، ارتباطاً بأرض محددة وانتماء إلى شعب معلوم، وشعوراً قوياً بالانتماء إلى الأرض والشعب يعبر عنه بالوطنية أو حب الوطن. «فكل مسلم مفروض عليه أن يسد الثغرة التي هو عليها وأن يخدم الوطن الذي نشأ فيه، ومن هنا كان المسلم أعمق الناس وطنية وأعظمهم نفعاً لمواطنيه، لأن ذلك مفروض عليه من رب العالمين، وكان الإخوان المسلمون بالتالي أشد الناس حرصاً على خير وطنهم، وتفانياً في خدمة قومهم، وهم يتمنون لهذه البلاد العزيزة المجيدة كل عزة ومجد وكل تقدم ورقي».[31]

صحيح أن مما يميز الفكر السلفي هو دعوته إلى الوحدة الإسلامية، أو كما يقول حسن البنا نفسه، إن الإسلام «لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده».[32] (وهذه أمور تربك التعريفات المعاصرة لمفهوم الوطن) ولكن ما هو حري بالانتباه الدقيق هو أن المفكر السلفي يظل، مع ذلك يتنفس في مناخ الفكر السياسي الحديث. هذا ما انتبه أحد الباحثين العرب في دراسة جيدة له عن «الحركة الإسلامية والدولة الوطنية» حيث يلاحظ، بدوره، أن حسن البنا قد «قبل مفاهيم «الوطن» و«الأمة»، و«الدستور»، محاولاً ترجمتها إسلامياً. فلا تنافر عنده بين الارتباط بوطن معين كمصر وبين الانتماء لـ «دار الإسلام»».[33]

(31) المرجع السابق ـ (ص 175).
(32) نفس المرجع : 176.
(33) علي أومليل، ـ «الدولة الوطنية...» (سبقت الإشارة إليه : 186).

اعتراض آخر قد يظهر أن الأمور لا تسير تماماً، نحو ما نلح عليه من تداخل بين الفكر السلفي والفكر السياسي الحديث. هذا الاعتراض هو ما تثيره كتابات بعض الدعاة الإسلاميين من مشاكل في هذا الشأن حيث تتخذ مفاهيم الأمة والجنسية دلالات مخالفة لما نعرفه عند مؤسس «الإخوان المسلمين» وحيث يطفو على السطح مفهوم جديد يبدو أنه يقلب الأوراق ويبدل المفاهيم المتداولة ونقصد به مفهوم **الحاكمية**.

وفي محاولة منا لإدراك ما يعنيه مفهوم الحاكمية هذا نقترح الوقوف، بعض الشيء، عند ما كتبه أحد كبار هؤلاء الدعاة الإسلاميين وهو المصري سيد قطب. في نظر السيد قطب فإن «العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثق عنه مقومات الحياة وأنظمتها»،[34] وما هو مشهود به في العالم الغربي من إبداع مادي هائل ومن تيسير لسبل الحياة لا يغير من أمر هذه الجاهلية في شيء»، لأنه يعيش أزمة روحية عميقة حيث «لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود، بعد ما انتهت «الديمقراطية» فيه إلى ما يشبه الإفلاس» (نفس المرجع ص 5). ثم ان الفكر الإسلامي يستعيد الأطروحات السلفية المعروفة والمستعادة باستمرار منذ زمان محمد عبده : ليس ما عليه المسلمون اليوم من الإسلام في شيء، ولكن نبرة احتجاجه تكون أكثر ارتفاعا وحكمه أشد قوة : «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم (...) حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرا إسلاميا.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية» (ص 21). وكل مظاهر هذه «الجاهلية». وتجلياتها تقوم، حسب سيد قطب، على أساس واحد هو «الاعتداء على سلطان الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية» (ص 10).

مصدر «الجاهلية» التي تعيش فيها المجتمعات البشرية اليوم، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية بطبيعة الحال، هو هذا الخلط في الأذهان الذي يعمل على إلحاق خاصية الهية بالإنسان، أي عندما تجعل للبشر الحق في الحاكمية «فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله» (نفس المرجع والصفحة).

(34) سيد قطب. ـ معالم في الطريق. ـ دار الشروق (بيروت) ـ دار الثقافة (الدار البيضاء)، 1983. ـ (الصفحة 10).

مهما يكن من أمر «الجاهلية» كما يشرحها سيد قطب، ومهما يكن من أمر «الحاكمية» ـ هذا الاشتقاق الغريب وغير المألوف لدى الأذن العربية ـ فإننا نستطيع أن نتبين منه انتقادا للمبدأ الذي يقضي باعتبار الأمة مصدرا للسيادة كما يقضي بذلك الفكر السياسي الحديث والفقه الدستوري المعاصر، بل ربما وجب الحديث عن تقابل، بالمعنى الرياضي، بين المفهومين : «السيادة» من جهة أولى و «الحاكمية» من جهة ثانية. وطبيعي أن ضرب البنية الذهنية في احد مكوناتها الأساسية يؤدي، حتما، إلى إحداث تغيير في باقي مكوناتها. هذا ما تمكن ملاحظته بالضبط بالنسبة لكل من مفهومي الوطن والأمة.

ليس هناك ارتباط بين الوطن والأرض أصلاً، وأمر كذلك منذ فجر الدعوة الإسلامية : «منذ ذلك اليوم لم يعد وطن المسلم هو الأرض، إنما عاد وطنه هو دار الإسلام، الدار التي تسيطر عليها عقيدته وتحكم فيها شريعة الله وحدها» (ص 157). ومسألة القول بمجاوزة الحدود الجغرافية والإقرار بوجود رابطة فعلية تربط بين المسلمين رغم تنائي الديار وتباعد البلاد والأمصار مسألة معروفة في الفكر السلفي عموما. بيد أن هناك شيئا يثيرنا ونحن نتابع التعريفات التي يقدمها الداعية الإسلامي «المتطرف» : رغم رفضه لكل مقومات الفكر السياسي والفقه الدستوري المعاصر فإنه يظل مع ذلك يفكر في دائرتهما حتى وإن اجتهد في إفراغ المفاهيم من دلالاتها أو سعى إلى إعطائها محتوى مخالفا. الوطن هو، في نهاية الأمر، ما يمكن اعتماده مرادفا للمفهوم الإسلامي الكلاسيكي مفهوم «دار الإسلام»، ولكن وحده يظل مرتبطا بعاملين يحرص القانون المعاصر على التأكيد عليهما وهما : الأرض أو التراب الوطني من جانب والجنسية، التي تبلور الانتماء إلى الأرض من الوجهة القانونية، من جانب آخر. يكتب سيد قطب حينا «وطن المسلم الذي يحن إليه ويدفع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم». ويكتب حينا آخر» الوطن : دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق «بالإنسان». والجنسية : عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الآصرة اللائقة بالآدميين». (ص 158 ـ 159).

قد يبدو في حكمنا هذا بعض الإجحاف أو المبالغة على الأقل، فحيث يبدو جليا ابتعاد الدعاة الإسلاميين الجدد عما كان ينادي به رواد السلفية، بما في ذلك مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، تجهد أنفسنا في البحث عن خيط واه يربط بين مفكري السلفية، مع وجود الاختلافات بينهم. وحيث يكشف مصطلح «الحاكمية» عن إرادة كبيرة في القطع مع الإصلاحيين الإسلاميين الأوائل نصر، من جانبنا، على جرهم، مجتمعين، إلى دائرة الفكر

السياسي الحديث لتجعل منهم فريقا واحداً يتحرك بموجب نفس المبادئ والموجهات رغم ما بينهم من اختلافات واضحة.

صحيح أن للفكر السلفي تاريخ، وأن هذا التاريخ هو بالأحرى «تاريخ نكوص وتراجع» منذ دعوة جمال الأفغاني إلى الآن، وأن هنالك بالتالي متغيرات. ولكن مالا ينبغي أن يغرب عن فكرنا أن هنالك بالمقابل ثوابت مجموعها هو ما ينسج لنا بالضبط (بالنسبة للزاوية التي تعنينا) نموذجا واضحا متميزا هو «النموذج السلفي» في : نموذج ثالث يكشف عن قلق واضطراب يصيبان تداول مفهومي الأمة والوطن وكذا المفاهيم الأخرى التي أفرزها الفكر السياسي الحديث.

خاتمة

ثلاثة نماذج ذهنية تحاول أن تختزل كيفيات استعمال مفهومين سياسيين أبرزهما الفكر السياسي الغربي الحديث، وثلاثة أنماط من الوعي تسعى إلى بلورة أشكال فهم واستيعاب الفكر العربي المعاصر للتراث الكلاسيكي الغربي الحديث والمعاصر، في جانبه السياسي. هذا ما حاولنا أن نوضحه من خلال الملاحظات المنهجية السابقة التي لا نحكم بأنها نتائج نهائية ولا أنها تعبر عن قناعات أخيرة بل نحن نسجلها كما هي : مقدمات لعمل نأمل أن يمتد فيشمل بمعالجة مماثلة، أو متطورة بعض الشيء، مفاهيم محورية أخرى (مثل القومية والوحدة، والديمقراطية، والاشتراكية، وما إلى ذلك حتى نتمكن، فيما نأمل، من التوصل إلى رؤية أكثر وضوحا بعد تقصي جملة من المفاهيم التي تعمل بالضرورة متضافرة ومجتمعة، تقصيها في ديناميتها الداخلية وفي دورانها. فهذه الملاحظات، بسبب ذلك إذن، هي حصيلة أولية قابلة للمراجعة والتعديل.

انطلقنا في هذا العرض من ملاحظة وتساؤل، ونرى أننا ننتهي في هذه الخاتمة إلى ملاحظة وتساؤل أيضا. لاحظنا وجود توافق بنيوي تام وكامل بين تطور العقل الغربي من جانب أول وتطور كل من الحياة السياسية والاجتماعية بالإضافة إلى تطور الفكر النظري السياسي من جانب ثان، بمعنى أن ميلاد المفاهيم السياسية الحديثة يعلن عن وجود تحول واضح وملموس في الوجود والفكر الغربيين معناه إعلان القطيعة مع أزمنة العصور الوسطى وإعلان ميلاد «نظام جديد» (أو الإسهام، بجانب الفيزياء والفلك والفلسفة الحديثة في ميلاد هذا «النظام الجديد»). وتساءلنا ما إذا كان ظهور مثل هذه المفاهيم في الفكر العربي المعاصر يوشي بإعلان القطيعة مع «عصر الانحطاط» ويعلن عن الدخول في «العالم الجديد» ؟

ولعل أخص ما نلاحظه، بعد تصفحنا لكيفيات استجابة كل نموذج من النماذج الثلاثة (الوطني، القومي، السلفي) لمفهومين اثنين كثيري الاستعمال (هما **الأمة والوطن**) هو تعدد المعنى وتعقده في الفكر العربي المعاصر، بالنسبة لهذين المفهومين في مقابل وحدة المعنى وبساطته في الفكر الغربي الحديث وفي الوجود السياسي والاجتماعي.

هذه الملاحظة تقودنا إلى طرح التساؤل الآتي : كيف يمكن أن نفسر هذا التردد بين قبول المعنى الواضح الذي يحمله مفهوم **الأمة** أو مصطلح **الوطن** في الفكر السياسي الحديث وبين محاولات الرجوع المستمرة إلى معان ودلالات ترجع إلى زمان سابق على ميلاد الفكر السياسي الحديث : باسم أصالة وخصوصية مميزتين آنا، وباسم مثل أعلى يفترض في الماضي الزاهر آنا آخر ؟

الواقع أن كلا من الملاحظة والتساؤل معا يحملاننا على الالتفات، من جديد، إلى مسألة شغلت ولا تزال تشغل المثقفين العرب المعاصر ونقصد بها مسألة الحداثة والتحديث. إذا كان من إفادة حصلنا عليها من متابعتنا لتداول المفهومين، موضوع المعالجة، فهي الكشف عن مدى هشاشة وسطحية معنى هذه الحداثة في الحياة والفكر العربيين المعاصرين على السواء. لا شيء أدل على هذه الهشاشة والسطحية، من هذا الاضطراب في المعاني وعدم استقرارها، من هذا التأرجح بين التنفس في مناخ الفكر السياسي الحديث وبين محاولات الهرب منه، في الوقت ذاته، في محاولات من النكوص والانغلاق على الذات لا يمكنها أن تفرزا، على مستوى الفكر، سوى أشكال بئيسة من الفقر النظري ولا أن تؤديا، على مستوى الوجود السياسي، سوى إلى ما يعبر عنه عالم الاجتماعي الأمريكي اللاتيني غوندر فرانك بـ «تنمية التخلف».

كمال عبد اللطيف

صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم

حول قراءة الطيب تيزيني وحسين مروة
لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية

I

1 - إذا انطلقنا من التسليم بأنه آن الأوان للتفكير في صياغة منظومات التأويل،[1] وإنتاج المعنى، المنجزة في مجال البحث التاريخي بمعناه الواسع، فإن هذه المسألة تزداد إلحاحاً، نظراً للتداخل الكبير الذي ما فتئ يحصل بين مجالات البحث التاريخي، والبحث في مختلف العلوم الإنسانية على وجه العموم.

وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج، وأدواتها المفهومية، والمصطلحية، وقوانينها، في مجالات المعرفة المختلفة، مسألة إيجابية ومخصبة،[2] فإن الإستمرار في إنجاز عمليات النقل المفاهيمي، تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر، لمساءلة طريقة وكيفية الإستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية، والإبستمولوجية، التي تَتَوَلَّدُ عن عمليات النقل والإستعارة.

تزداد أهمية هذه المسألة - التقصي الإبستمولوجي - عندما نعرف أنه بدأت ترتفع في السنوات الأخيرة، وفي مجال العلوم الاجتماعية بالذات مسألة حدود المناهج، وحدود القوانين والمفاهيم، في بناء الظواهر المدروسة، من منظور تطغى عليه الحماسة الإيديولوجية الداعية

1) راجع حول هذه المسألة دراسة ميشيل فوكو:
Nietzsche, Freud, Marx, in : **Nietzsche**, les Editions Minuit, Paris, 1967, p. 183

2) انظر كيف يبرز ليفي ستروس أهمية النقل المفاهيمي في تطوير مجالات البحث وذلك في بحثه:
L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, in **Anthropologie structurale**, Chapitre II, pp. 37-62, Ed. Plon, Paris, 1974.

إلى خصوصية أصيلة،[3] مما يجعل البحث الإبستمولوجي، مطلباً تقتضيه ضرورة معاينة أساليب وطرق البحث والتفكير، وذلك من أجل المساهمة في ابتكار القوالب المنهجية، والنماذج النظرية الملائمة والمطابقة للظواهر موضوع البحث، وهو ما يعني أساساً مباشرة حوار ثقافي خلاق، حوار يسلم بأن منطق الجغرافية، والتفرد العرقي، لا يقدم البحث العلمي، شريطة ألا نكتفي بالنقل الناسخ بدون حساب، ونساهم في الإبداع، والإنشاء، والتأصيل النظري. ولا شك في أن هذه الممارسة الإبستمولوجية شاقة ومعقدة، إلا أن المشاركة فيها بواسطة إنجاز أبحاث جزئية متعددة، تكفل لنا التغلب على كثير من العوائق النظرية، في سبيل وضوح ملامح وحدود المفاهيم ومن أجل نجاعة الطرق والمناهج، التي نستعين بها في فهم الظواهر والأحداث والأفكار.

ضمن هذا الإطار نريد أن نقدم مساهمة أولية في باب **تأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المفاهيم والمناهج، في مجال قراءة التراث العربي الإسلامي،** عسى أن نتمكن من تدارك التكرار اللامجدي، والنسخ الأعمى، ونساهم في نهاية التحليل، في الدفاع عن مبدأ : **المثاقفة المنهجية المعرفية،** داخل دائرة الأبحاث العلمية، من أجل مزيد من توليد المعاني والرموز في أفق بلا حدود.

2 ـ سينصب اهتمامنا في هذا البحث على جانب من جوانب حضور الفلسفة الماركسية ومفاهيمها في مجال دراسة التراث الإسلامي، وإذا كان الأستاذ عبد الله العروي، قد أبرز في مقالته الهامة «الماركسية اتجاه الإيديولوجية الإسلامية»[4] أهمية تعريب المفاهيم الماركسية، بترجمتها الفعلية في دراسات عينية حول جوانب متعددة من تاريخنا وواقعنا، فإن الدراسات التي ستهتم بمساءلة طريقة استعارتها لمفاهيم المادية التاريخية، تندرج في هذا الإطار، إطار ترسيخ مفاهيم الفلسفة الماركسية في الفكر العربي المعاصر.

3) راجع على سبيل المثال ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» وخاصة دراسات كل من جلال أمين : بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث ص. 231، وكذلك دراسة عادل حسين ـ النظريات الاجتماعية : قاصرة معادية ص. 243، وقد تضمنهما معاً كتاب الندوة : إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، لسعيد عويس ومجموعة من الباحثين. نشر دار التنوير بيروت، لبنان، والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ج م ع ، ط 1 1984.

4) نقرأ في هذه المقالة الفقرة الآتية : «إن الماركسية العربية، أو بعبارة أدق الإيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة، بل تتحول في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستبدع في المجتمع العربي، عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النخبة والليبرالية والتاريخانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلى في فلكها. وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية، لغوياً وثقافياً، تعريباً يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حتماً عندنا، وكيف يتحقق الفهم في هذه الأحوال ؟» نقلا عن **العرب والفكر التاريخي،** ص. 141، دار الحقيقة، بيروت، 1973.

يرمي بحثنا إلى الإجابة على سؤالين أساسيين هما :

ما هي حصيلة قراءة كل من الطيب تيزيني وحسين مروة للفلسفة الإسلامية؟ ثم ما هي طريقة تعامل هذين المفكرين مع الأدوات المنهجية التي استعانا بها أثناء إعادة ترتيبهما لمحاور وقضايا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ؟

نريد إذن في ضوء محاولة الإجابة على السؤالين السابقين، أن نفكر في مسألة إبستمولوجية هامة تتعلق بنمط **الإستعارة المفاهيمية المُنْتِجة**، ونقصد بذلك التفكير في عملية توظيف المفاهيم، ونتائج هذا التوظيف المعرفية الخاصة، والإبستمولوجية العامة.

يتعلق الأمر إذن ببحث يتوخى غاية إبستمولوجية، وفي سبيل هذه الغاية يُقارب نصوصاً ومفاهيم محددة، وذلك من أجل مراكمة أبحاث جهوية متعددة، تتيح لنا تعميق التفكير في صعوبات نقل واستعارة المفاهيم، لنتمكن في مجال التأريخ للفكر الإسلامي، من مراجعة طرق استخدامنا للمناهج، وأدواتها المفهومية، ونُعَمِّق مجال الدَّرْس، وأساليب الدراسة.

ولابد من الإشارة في نهاية هذا التقديم إلى أن المسألة التي نرومها ليست سهلة تماماً، وذلك لأن متابعة عملية التأريخ في بعدها المنهجي، مسألة في غاية التعقيد، خاصة وأنها تفترض وعياً مركباً، وعياً بمادة التأريخ، (المدارس والاتجاهات الفلسفية الإسلامية)، ووعياً بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية، الموظفة بغاية استعادة التراث، (أهم المفاهيم التي تُشكل نسيج المادية التاريخية).

II

1 ـ لقد أصدر كل من الأستاذ الطيب تيزيني، والأستاذ حسين مروة، مؤلفاتهما حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في السبعينات، ودشنا عن طريق هذا الصدور بداية جديدة في التأريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية، وقد حاولا معاً ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا، بل مارسا أيضا تصفية حساباتهما بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة عليهما، ابتداءً من الكتابات الوسيطية، المتمثلة في مصنفات المذاهب والفرق والطبقات، إلى كتب المحدثين، وعلى رأسها كتابات مصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مذكور، وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين.

مقابل ذلك امتازت كتابتهما بالدفاع عن منهجية جديدة، في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى تحديدهما لمنطلقات سياسية جديدة، في التعامل مع هذا التراث.

نحن معهما نتابع بشجاعة وحماسة كبيرة، ما بدأه مصطفى عبد الرازق،[5] من ضرورة اتخاذ موقف من التراث، ومن الماضي، لمواجهة معضلات الحاضر، ومعهما أيضا نتابع درجات تطور الوعي المنهجي، في مقاربة الفلسفة العربية الإسلامية.

لن نفصل القول في الاستراتيجية السياسية الموجهة لتعاملهما مع التراث، فهذه قضية لا ترتبط بالضرورة مع منطلقات بحثنا، إننا **سنهتم بالدرجة الأولى بأسلوب تعاملهما مع الجهاز المفاهيمي**، الذي يَتَلَفَّتان بنجاعته النظرية والتاريخية، في تناول موضوع دراستهما، التراث الفلسفي الإسلامي، كما أننا لن نقدم محتوى أعمالهما، ولو في صورة مختزلة، لأننا نفترض بحكم انتشار أعمالهما، مُتابعة وإلمام القارئ بخلاصاتها، وهذا لا ينفي أن عملنا يتضمن بعض الإشارات المقتضبة إلى نتائج هذه الأعمال، بناء على مقتضيات التحليل والمناقشة، وليس بغاية التلخيص والعرض الخالص.

لابد من الإشارة في هذا السياق، إلى أننا لا نجادل في أهمية مؤلفات هذين المفكرين سواء بحكم ظرفيتها، (ملابسات التأليف التاريخية والسياسية)، أو بحكم توجهها العام (الاختيارات السياسية للمؤلفين)، فتلك قضايا لا علاقة لها بهذا البحث، ويمكن أن تشكل موضوع دراسات أخرى. إننا لا نقلل من قيمة الاعتبارات السابقة ولكن من داخل الإيمان بأهم مبادئها ـ التي أصبحت ملكاً معرفياً مشاعاً ـ نمارس قراءة تتوخى إعادة النظر في **الأسلوب اليقيني والقطعي**، الذي طغى على تعامل عدد كبير من الماركسيين مع المادية التاريخية، في روحها ومفاصلها المنهجية.

2 ـ نجد في كتاب الطيب تيزيني الرئيسي «مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي في العصر الوسيط»،[6] مقدمة تحت عنوان : «على طريق الوضوح المنهجي»،[7] وهي مقدمة تصرح بوجهة الدراسة والمشروع، وتحدده في البحث في الفكر الفلسفي الإسلامي المادي، كما توضح منطلقات الباحث في التاريخ، حيث يسلم «بوحدة التاريخ الإنساني»، ومبدأ «النمو الذاتي للتاريخ»،[8] وأثناء عرض الباحث لموضوع بحثه، ومنطلقاته في هذه المقدمة، نكتشف طريقة غريبة في الكتابة، إنه يلوح بمفهوم «العلم»، ومفهوم «المنطق اللاتاريخي»،[9] بدون أي

5) مصطفى عبد الرزاق : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الفصل الأول 3 ـ 31، مكتبة النهضة المصرية ط. 3، القاهرة، 1966.

6) الطيب تيزيني : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1971.

7) نفس المرجع، ص. 3 ـ 4 ـ 5.

8) نفس المرجع، ص. 5

9) نفس المرجع السابق ص. 4.

حصر أو تدقيق منهجيين، وبدون أي إحالة تشير إلى الإطار المرجعي، الذي يفكر الباحث انطلاقًا منه، أو بواسطته ومن خلاله.

أما ملاحظاته التقويمية للدراسات التراثية التي سبقت أعماله، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات، من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة في قراءة التراث.[10] وعندما نقرأ الجزء الأول المفصل من مشروعه الكبير «من التراث إلى الثورة»،[11] نَعْثُرُ على ما يسميه «دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي»،[12] وهو دليل يعتمد على المادية التاريخية باعتبارها حسب تعبيره «آلة علمية».[13]

أما في كتاب حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»،[14] فإننا نجد نفس المشروع، وفي إطار مقدمة منهجية طويلة، نعثر على موجهات التأريخ وأسسه، كما نعثر على موقف الباحث من المناهج ذات التَّوَجُّه السلفي، والمناهج الاستشراقية، والمناهج التاريخية اللاجدلية، حيث ينتقد الباحث نماذج من المؤلفات السابقة، ويدعو إلى تبني تطبيق مفاهيم المنهج المادي التاريخي، الذي يكفل وحده بالمفرد، معرفة مراحل تاريخ الفلسفة، ويساعدنا على كشف المحتوى المادي التقدمي للفلسفة الإسلامية.[15]

تتجه المقدمات المنهجية ـ التي قدمناها بشكل مختزل في الفقرات السابقة ـ في الكتابين نحو التصريح بالمنهجية المتبعة في البحث، وإذا كنا نسلم بأن مقدمات الأبحاث تكتب بعد الانتهاء من هذه الأبحاث، رغم أن التقليد يضعها في البداية، في المقدمة، فإننا نشك في أن مقدمات أبحاث تيزيني ومروة قد وضعت بعد الانتهاءمن أبحاثهما، وذلك لأنها لا تستثمر مجهود عمليات البحث، ولا تحيل إلى صعوباته، بقدر ما تقرر مجموعة من المقدمات والمسلمات، وبصورة قطعية وجازمة، من هنا **فقرها الإبستمولوجي**.[16] وإذا

10) نفس المرجع السابق ص. 125 إلى 136.

11) الطيب تيزيني : **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ج ا، دار ابن خلدون، بيروت، 1976.

12) نفس المرجع السابق ص. 17.

13) نفس المرجع السابق ص. 18.

14) حسين مروة : **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية**، ج. ا، اا، دار الفارابي، بيروت، 1978.

15) نفس المرجع السابق ص. 28.

16) بمقابل ما نعتناه بالفقر الإبستيمولوجي، نلاحظ سيادة التقرير الجازم في صفحات المقدمة، ورغم أن الأمر لا يتعلق بكتابة بيان، بل كتابة تاريخ للفكر، والفلسفة العربية الإسلامية بالذات من طغيان الوثوقية لا يترك للباحثين أي متنفس للتساؤل عن حدود استعارة المفاهيم، كما أنه لا يدفعهما إلى متابعة المناقشات التي أثارتها المادية التاريخية، في حقول معرفية أخرى، وفي مراحل تاريخية لاحقة.
داخل هذا الإطار يمكن مراجعة دراسة موريس غودولييه : **الماركسية أمام مشكلات المجتمعات ما قبل الرأسمالية**، وهو يوجد في كتاب حول نمط الإنتاج الأسيوي، جان شينو وآخرون، ترجمة جورج طرابيشي، ص. 121، دار الحقيقة، بيروت 1972.

كان من المعروف أن المقدمات المنهجية للبحث العلمي في مجالات المعرفة المتنوعة، تتيح للدارسين إمكانية مُساءلة المفاهيم والقواعد والمسلمات والمصطلحات، وأنماط التحليل، من أجل بنائها وإعادة بنائها، في ضوء إجراءات البحث، وعملياته الداخلية، فنحن في هذه المقدمات أمام مواقف نقدية من مناهج سابقة، وأمام أوليات للبحث، لكننا أبعد ما نكون على طريق **الوضوح المنهجي**، أو **التأصيل المنهجي**، أو **التفكير في المفاهيم**، وفي سُبُل الاستعانة بها، من أجل إنتاج دراسات جادة تتيح لنا نقداً جذرياً للتراث، أو تتيح لنا لذة كاملة في الإلتفات نحوه، في الإلتفات إليه...

3 ـ تقدم المحاولات التأريخية التي نحن بصدد التفكير فيها نموذجاً لمشروع يروم تأويل الحضور الفلسفي في الإسلام من منطلق مادي تاريخي، وبناء عليه فإن هذا النموذج التأويلي المنجز يسلم بأوليات الرؤية الفلسفية المادية للتاريخ، هذه الرؤية التي تدافع أولا وقبل كل شيء على تاريخية الممارسة النظرية للإنسان، كما تؤكد على التفاعل الجدلي لهذه الممارسة، مع آليات الصراع التاريخي المتعددة والمتنوعة.

وضمن منظور هذه الفلسفة، تتم عملية استدعاء مجموعة من المفاهيم، من أجل استنطاق البنية التاريخية الإسلامية بواسطتها، بغية كتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية، ولعلنا فعلاً ـ ومن خلال أعمال الباحثين ـ أمام طموح مشروع، شريطة أن يعي **نسبيته**، ويعي **واحديته** ضمن أفق **التنوع المنهجي اللامحدود**...

يمكن أن نصوغ النمط التحليلي الذي سنعتمده في مناقشتنا لبعض الجوانب المنهجية في هذه الأعمال في القضايا الآتية :

1 ـ التحليل ومرجعية التحليل.

2 ـ التاريخ بين الحضور والغياب.

3 ـ المفاهيم، استعارة أم تأصيل ؟

لنحاول تقديم عناصر هذا التصميم التحليلي، بصورة تجعلنا نقف أساساً على **آلية الإستعارة المفاهيمية المُنْجزَة** في أبحاث تيزيني ومروة حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

أولا ـ التحليل ومرجعية التحليل

تحضر في كتابة تيزيني ومروة، جملة من نصوص ماركس وأنجلز، وهي تحضر باعتبارها شهادات قاطعة، وسيلة للحسم. وقد لا نختلف في هذا الأمر، ما دامت القناعة

الفلسفية مسألة اختيارية، لكن الأمر الذي يستوجب الخلاف هو حضور النصوص بِرُسُومِها، وغياب محاورة محتواها، فلا يمكن أن نُجَدِّد في مسلمات الرؤية بدون أن يحصل أي تغيير يُذْكَر في عمليات الإستدلال والتحليل، وصياغة الأبنية الفكرية والتاريخية. فماذا تعني استعادة النص الماركسي عند محاولة دراسة التراث العربي الإسلامي في جانبه الفلسفي ؟

نحن نعتقد أن المعنى الأساسي لهذه الإستعادة، يتحدد في **التلقي التأسيسي الرامي إلى إخصابه**، وهو ما يَدْعَمُ الإستدعاء الإيجابي الذي لا يكتفي بالشهادة والقياس، والنفحة الإطلاقية المُعْلَنَة، بل يفعل في البنية المدروسة، بالصورة التي تُوَلِّدُ فعلاً رؤية جديدة للتاريخ، وللإنتاج النظري عبر التاريخ.

لقد ظلت مرجعية التحليل في الأبحاث التي نحن بصددها جملة استشهادات، ولم ينتج عن هذه الإستشهادات أي تَحَوُّلٍ نوعي في بنية الظاهرة المدروسة، فَعُدْنَا لنكتب من جديد تاريخاً يرسم الملامح العامة لمجتمع الجزيرة العربية الجاهلي، ثم لمرحلة ظهور الإسلام، ثم عرض نماذج من أعلام الفكر الفلسفي، وبعض المذاهب الكلامية، والمواقف الصوفية، بواسطة قراءة تخلت عن التاريخ، وظلت تذكرنا بكثير من الرتابة في القول، في مقدمات الفصول، وخلاصاتها، وفي فقرات الربط، وعند الاستشهاد، بالتاريخ الجدلي المادي للفلسفة الإسلامية، باعتبارها حلقة ضمن صيرورة تطور الفلسفة المادية عبر التاريخ.

نقف في دراسة حسين مروة على التصميم الآتي :

1 ـ دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية.

2 ـ كشف النزعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة.

3 ـ دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا التراثية، لا من خلال الشخصيات.

4 ـ تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة، وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفي، ثم بذور النظر الفلسفي الكلامية، وحركة الفلسفة المستقلة.[17]

يتضح من المخطط الدراسي السابق أن الأسس الفلسفية الموجهة للإختيار الفلسفي عند الباحث، لم تُوَلِّدِ أي تطوير لأساليب تحليل قارة الفلسفة العربية الإسلامية، والتاريخ الذي واكبها، وحدود شروط إنتاجها الواقعية والمعرفية. بل أكثر من ذلك نلاحظ أثناء تحليل الموضوعات المذكورة أن الباحث لم يتجاوز الأسئلة التقليدية والأطروحات المتداولة، فظلت تحكم منطق تحليله لبعض مُتُون الفلسفة الإسلامية قضايا من قبيل : يونانية الخطاب الفلسفي

17) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج. 1، ص. 160.

الإسلامي، الفلسفة كتتويج للجدل الكلامي... لم تخلص الفلسفة الجديدة المسلم بنجاعتها في الرؤية، ومنهجها، ومفاهيمها في التحليل، من أسئلة القدماء، وأسئلة المحدثين المنتقدة بشدة كبيرة في المقدمات المنهجية. ولم تسمح الأرضية المرجعية المعتمدة على نصوص ماركسية مُنْتَلَةٍ من سياقها، أو على ملخصات «العلماء السوفيات» في تاريخ الفلسفة، ومصنفات الاقتصاد الماركسي المدرسية والقطعية،[18] على تغيير أساليب الكُحلل، إنها لم تغير بنية مقاربة تاريخ الفلسفة الإسلامية، رغم كل المفاهيم المرسومة على سطح الكتابة : الأبحاث موضع الدرس.

نريد أن نوضح هنا أن قناعة المؤلفين بالمادية التاريخية، لم تولد في أبحاثهما إطاراً جديداً مبتكراً في التحليل، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث، وظلت كذلك في نهايتها. يعود السبب في ذلك في اعتقادنا، إلى تغييب أسئلة **التأصيل النظري**، هذه الأسئلة التي تُبيحُ وتُتِيحُ إمكانية اختبار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون ذلك بالتخلص من نصوص الإستشهاد، واستحضار روحها المنهجية، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب الجاهز، واستحضار روح وآلية التفكير الماركسي، في مستوى الممارسة، عن طريق إعادة إنتاج خطابه، بناء على معطيات تاريخية عينية، وهنا نصل إلى العنصر الثاني، حيث يمكن أن نتساءل عن طبيعة المادة التاريخية التي لحمت مصنفات تيزيني ومروة، مادام التاريخ هو بؤرة القراءة ومركزها في هذه المصنفات.

ثانيا ـ التاريخ بين الحضور والغياب

عندما نسلم بأن استراتيجية المادية التاريخية في مجال البحث العلمي عموماً، تتجه نحو التاريخ، باعتباره مجال استقطاب كل فاعليات الإنسان في الوجود، فإن اعتماد هذه الاستراتيجية، يَقْتَضِي المعاينة الدقيقة والجادة لمحتوى ومادة التاريخ، في صيرورته وتفاعله، في تطوره وانكفائه، من أجل بناء تاريخي، مطابق لتناقضات الوجود التاريخي الحي. ضمن هذا الأفق يوضح مؤرخ الفلسفة اليونانية الكبير جون بيير فرنان J. P. Vernant في معرض

(18) يحيل تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط إلى مراجع ثانوية متعددة من قبيل الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي، دار نشر ديتز، برلين 1960، وذلك في الصفحات 26، 46، 54.

حديثه، عن الإطار التاريخي للمجتمع اليوناني القديم،[19] أن مفهوم نمط الإنتاج العبودي الذي تمّ تَرْسِيمُهُ في خطاطة أنماط الإنتاج الخماسية في الأدبيات الماركسية الوثوقية[20] لا يَصْلُحُ لتفسير البنية الاقتصادية اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، وأن مفاهيم أخرى مثل الصراع الطبقي، والتناقض الرئيسي والتناقض الثانوي، وأولوية الاقتصادي في التحول التاريخي الخ... لا يمكن نقلها كما هي من سياق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي، من أجل معرفة بنية التاريخ اليوناني الكلاسيكي والقديم. وهو يدافع عن رأيه من خلال بحث تاريخي، يستعين بأحدث الدراسات التي أنجزت حول التاريخ الاقتصادي والسياسي والفكري، لبلاد اليونان.

نقف في هذا المثال على كثير من الجرأة والشجاعة في البحث، خاصة وأن الباحث جون بيير ڤرنان **J. P. Vernant** ينجز تحليله انطلاقاً من المسلمات الكبرى للمادية التاريخية، وأهمها في نظرنا المسلمة الكبرى والعامة المتعلقة **بتاريخية الممارسة النظرية للإنسان**. إنه يبرز في البحث الذي أخذنا منه المثال السابق، أن نصوص ماركس وأنجلز المتعلقة بالتاريخ القديم، لا يمكن استعادتها كما هي، فقد كانت تُقَدِّمُ خطاطات سريعة حول المجتمعات القديمة، وغالباً ما كانت تلك الخطاطات تُنْتَجُ وتُنْجَزُ حسب مقتضيات التّعميم في بعض لحظات الصراع السياسي والإيديولوجي، بالإضافة إلى أن نواتها المعرفية تعكس درجة تطور المعرفة التاريخية بالمجتمعات القديمة في القرن التاسع عشر، ومن هنا فإنه لا يصح أن تستعاد تلك النصوص، والمفاهيم التي تضمنتها كما هي، وبدون أي احتراس. ويبقى أمام الباحثين المقتنعين بنجاعة الرؤية المادية للتاريخ، أن يحاولوا بناء التاريخ القديم، في

(19) نقرأ لهذا المؤرخ الفقرة الآتية التي تبرز نمط الاحتراس الذي يبديه عنه استعماله لمفاهيم المادية التاريخية في دراسته للمرحلة اليونانية : «أين يجب وضع التقابل بين العبيد وبين مالكيهم الأحرار داخل هذه الخطاطة العامة ؟ [يتعلق الأمر في سياق النص بحديث المؤلف عن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية داخل بنية المدن "اليونانية"] وما هو الطابع الذي اتخذه صراع العبيد ؟ وما هو ثقله داخل سياق التطور الاجتماعي ؟ هناك ملاحظة تفرض نفسها في مستوى الأحداث، بالنسبة لمؤرخ اليونان، وخاصة فيما يتعلق بالحقبة القديمة الكلاسيكية (...) إن التقابل بين العبيد ومالكيهم لا يظهر أبداً كتناقض أساسي (...) ولا يجب أن نستغرب مادام صراع الطبقات يتنامى ويجري داخل إطار اجتماعي سياسي، يُسْتَثْنى فيه العبد مسبقاً».

نقلاً عن : Jean-Pierre Vernant, **Mythe et société en Grèce ancienne**, Ed. Maspero, Paris, 1974, p. 27

(20) إن الخطاطة التي ترسم ملامح نهائية لتاريخ التطور البشري تعود إلى مرحلة من مراحل تطور الفكر الماركسي، ويتعلق الأمر هنا بالمرحلة الستالينية، حيث نجد أن ستالين نشر مجموعة من الكتابات التي دافع فيها بوثوقية كبيرة على أنماط الإنتاج الاقتصادية التي عرفها تاريخ الإنسانية، ونحن نعتبر أن هذه الكتابات ساهمت في تفقير النظرية الماركسية ومنهجية التحليل التاريخي. انظر على سبيل المثال، كتيب ستالين الشهير : **المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية**، نشر دار دمشق للطباعة والنشر، (بدون تاريخ).

ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخي القديم، وليس انطلاقا من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الإنتاج الرأسمالي، أو المتعلقة بخطاطة تاريخية عامة وسريعة، بدون الإلتفات إلى ظرفيتها، وحدودها النظرية. إنني أستعرض هذا المثال لأظهر أن المؤرخين الماركسيين الغربيين الذي يتبنون **روح الماركسية، وليس نصوصها** يمارسون تحليل تاريخ أوروبا، من أجل بناء أنماط إنتاج مطابقة للتاريخ، رغم أننا نقول في العادة وتحت ضغط التعميم الإيديولوجي الصرف، إن التحليل الماركسي الذي يستوحي التاريخ الأوروبي، قد صاغ قواعده، بناء على استقصاء شمولي لهذا التاريخ، فماذا نقول عندما يتعلق الأمر بالتاريخ العربي الإسلامي، الذي لم يكن وارداً في ذهن ماركس وأنجلز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم ؟ ماذا نقول عن المراحل التاريخية، التي لم تكن واردة بصورة عينية، لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية ؟.[21]

ينتج عن هذا السؤال أن مطلب كتابة تاريخ الإسلام، مطلب حاسم، بالنسبة للمؤرخ الذي يلتزم بأوليات ومفاهيم المادية التاريخية، وذلك من أجل أن لا نستعيد تاريخا متخيلاً، ونُسقطه بدون احتراس على تاريخنا الفعلي، الذي يطويه النسيان والتناسي.

ومن الغريب حقاً أن خطاب الباحثين تيزيني ومروة، لا يحترس تماماً في إطلاق مفاهيم المادية التارخية، على الحقبة الإسلامية، ولا يُشكِّك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية، من أجل المساهمة في **توسيعها وإعادة صياغتها**، مما أدى ويؤدي إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة، وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية.

إننا نعتقد أن التاريخ ليس مجرد **تحقيب، جاهز، وفارغ**. ولعل التحقيب المعتمد على مفاهيم عامة من قبيل نمط الإنتاج، التشكيلة الاجتماعية، صيرورة وحتمية التناقض، قابل **للتوسيع والتعديل**، بناء على **مقتضيات التاريخ**. ومن هنا فإن المفاهيم المذكورة سلفاً، لا يمكن تعميمها بنسخها. إن التعميم المُنْتِج، هو التعميم الذي يكون بواسطة التأصيل النظري، القادر على صياغة النماذج النظرية المتعددة، من أجل إغناء وتوسيع الرؤية المادية للتاريخ، حسب متطلبات الصراع التاريخي الفعلي، القديم والمتواصل.

(21) يمكن الرجوع إلى كتاب هام حول هذه المسألة، وهو مجموعة نصوص جمعها وكتب لها مقدمة الأستاذان ستيوارت شرم وهيلين كارير دنكوس، تحت عنوان : **الماركسية اللينينية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الأوروبي**، ترجمة زهير الحكيم، دار الحقيقة، بيروت، 1970.

ولعل من بين النتائج التي تترتب عن التصور السابق، أن مبدأ **التاريخية** لا يمكن أن يظل مجرد **تحقيب اقتصادي، زماني ضيق**.[22] بقدر ما سيصبح أكثر اتساعا، وذلك في تجاوب تام مع بعض نصوص ماركس التي يتم في الغالب السكوت عنها، والتي كانت تعبر عن تَرَدُّدِهِ في مسألة تطابق الفكر مع الأنماط الاقتصادية، وبصورة آلية،[23] وهو ما يعني اتساع مجال التحقيب التاريخي، وتنوع أسسه، أي عدم خضوعه الحتمي لنمط الإنتاج الاقتصادي السائد في زمنه.

كانت الملاحظات السابقة تتعلق ببعض الأوليات المنهجية التي نعتقد بضرورة التفكير فيها، **قبل وأثناء وبعد** ممارسة البحث التاريخي، في بنية القول الفلسفي في الإسلام، وإذا ما أضفنا إليها ما نعرفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين المختصين في الكتابة التاريخية حول واقع الكتابة التاريخية حول الإسلام وعصوره، حيث يظهر هؤلاء أن الدراسات التاريخية العلمية والجادة حول التاريخ العربي الإسلامي، لا يتجاوز عددها أصابع اليدين،[24] أدركنا الصعوبات الجمة التي تعترض مؤرخ الفكر المقتنع بقواعد المادية التاريخية. لكن ما العمل في هذه الحالة ؟

سنجيب عن هذا السؤال، من خلال متابعة نماذج من التحليل التاريخي المتبع في الأبحاث التي نحن بصددها، وفي نفس الوقت سنحاول تقديم نماذج وأمثلة من المفاهيم الموظفة أثناء هذا التحليل، من أجل معرفة **حدود ومحدودية** قراءة تيزيني ومروة التاريخية لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

ثالثا ـ المفاهيم : استعارة أم تركيب ؟

تطفو فوق سطح أبحاث الطيب تيزيني وحسين مروة، مفاهيم متعددة، تحيل إلى بعض نصوص ماركس، بتوسط شروح ومختصرات مدرسية، ومن النادر أن نجد في كتابتهما متابعة معمقة لبعض المفاهيم أو الفرضيات أو القوانين. وفي الحالة التي يقدم فيها حسين مروة مثلاً،

(22) نقصد هنا أنماط الإنتاج الخمسة المعروفة في الأدبيات الوثوقية الماركسية، المشاعية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية.

(23) K. Marx contribution à la critique de l'économie politique, Editions Sociales, Paris, 1977, p. 13.

(24) يبرز الأستاذ هشام جعيط أنه ما بين 1948 و 1981 لم تظهر من الدراسات التاريخية المختصة بالحقبة الإسلامية الأولى، القرون الأربعة الأولى ، للهجرة، سوى دراسات معدودة، نقلا عن دراسته : الإنتاج الفكري العربي منذ عشرين سنة، وهو منشور في مجلة فكر وفن التي تصدر من ألمانيا الغربية باللغة العربية ع 1985/42 ص.ص. 47 ـ 48.

بعض التحفظات حول بعض المسائل المنهجية الهامة، فإنه سرعان ما يقفز عنها ليؤكد نفس القضايا التي أثارتها.[25]

ومن أهم المفاهيم المستعملة في المؤلفات المدروسة، يمكن أن نذكر العينة الآتية :

1 ـ علاقات الإنتاج الأبوية البدائية.

2 ـ العبودية.

3 ـ الارستقراطية التجارية.

4 ـ الإقطاع.

5 ـ الجماهير.

6 ـ الديمقراطية.

وتحيل هذه المفاهيم إلى البنيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

7 ـ المثالية والمادية وهما مفهومان يحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية.

لابد من الإشارة هنا إلى أن استعمال هذه المفاهيم في سياق التحليل، لا يعتمد أي توثيق يُدعِّم التحليل أو يُبَرِّرُه، فما أكثر الصفحات التي يثير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية في منتهى الأهمية، بدون اعتماد أي إطار مرجعي يذكر، سوى سُيولة الخطاب، المتضمن لمجموعة من المفاهيم، بدون أي حصر أو تحديد يُعَيِّن ويُدقق معاني وحدود المفاهيم والمصطلحات.

لنقرأ على سبيل المثال لا الحصر النماذج التحليلية الآتية :

«إن المجتمع العربي في مرحلة «الجاهلية» كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً، ثم تطور في الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية، وإنما بشكل مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية، من حيث هي نظام اجتماعي متكامل ومتطور وشامل، والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذلك، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع».[26]

ثم لنقرأ نموذجاً ثانياً لحسين مروة حيث نعثر على استعمال الباحث لنفس المفاهيم المستعملة في الفقرة السابقة.

25) راجع الأسئلة التي يطرحها حسين مروة في مقدمة الجزء الأول من كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ثم تابع كيف يمارس أثناء التحليل والإجابة عملية التخلي عن هذه الأسئلة، ص.ص. 32 ـ 33، وكذلك ص.ص. 25 ـ 26.

26) مشروع رؤية جديدة، ص. 191.

«كان النظام الاجتماعي هو النظام الإقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد أدخل الأمويون - وعلى رأسهم معاوية - عنصراً جديداً في توحيد سلطة الإقطاع، إذ أصبح هو وأسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والأحرار في العمل الزراعي».[27]

نحن لا نعتقد أن الفقرات المذكورة تتيح معرفة محددة. ولعل المفاهيم التي تتضمنها من قبيل **إقطاع**، **عبودية**، **مجتمع أبوي**، **عبيد** لا تعتمد أي سند تاريخي، عن طريق الإحالة. كما أنها لم تُضبَط، ولم تُدقّق في سياق التحليل التاريخي المُنجَز في الأبحاث المدروسة، ومعناه أننا أمام تَسَيُّب واضح في إطلاق المفاهيم.

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الطبقي الرأسمالية، يتحدث مروة عن صراع الارستقراطية التجارية مع الصعاليك[28] في الجاهلية، ويتحدث تيزيني عن صراع تجار وسدنة الكعبة مع الأرقاء،[29] ويتم انطلاقاً من المفاهيم العائمة السابقة، تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائي الحاد بدون أي تحليل عيني يذكر.

إننا نعتقد أن **العام العيني**، وهو **مجال التاريخ**، أوسع بكثير من **المجرد العام**، حسب **المنظور التاريخي النسبي**. أما الصيغة الاختزالية للصراع، فإنها لا تقدم الكتابة التاريخية، وخاصة عندما تعتمد النَّسخ المباشر، والمقايسة الصورية، ومن هنا فإننا نتصور أنه من الصعوبة بمكان إنجاز دراسات حول التاريخ العربي الإسلامي، بالاعتماد على مفاهيم المادية التاريخية، ما دامت لم تتوفر الدراسات المونوغرافية المعمقة والدقيقة، حول **وضع الأرض** في تاريخ الإسلام، وضعها القانوني والاقتصادي، ثم **بنية المدن** والمناطق الحضارية الإسلامية في علاقتها بالأمصار البعيدة، وكذلك **بنية السلطة السياسية والمعرفية**، التي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وكذلك معرفة **بنية أنماط الكتابة الرمزية والخيالية**... ولعل المساهمة في إنجاز أبحاث تاريخية جزئية حول هذه البنيات الأساسية

27) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج. 1 ص. 144.
28) نفس المرجع السابق ص. 143.
29) مشروع رؤية جديدة... ص. 144.

الأرض والمدينة والمعرفة والسلطة والخيال»[30] تساعدنا عند توفرها على تحديد نمط الإنتاج التاريخي النظري المتشكل في المجتمعات العربية الإسلامية.

وفي غياب تَحَقُّق وَفْرَةٍ في الدراسات المذكورة، يتم الحديث في مؤلفات تيزيني ومروة عن أنماط القول الفلسفي الإسلامي بنفس أسلوب الحديث عن الأبنية التاريخية التي وَلَّدت هذه الأنماط.

فلم تفكك الأبنية الفلسفية الإسلامية في الأبحاث المذكورة لا من حيث بنيتها الإستدلالية، ولا من حيث نوعية الروابط التاريخية، التي لحمت تشكلها النظري التاريخي، ومقابل ذلك تمَّ تغليب آليات القراءة الإيديولوجية الإسقاطية، على آلية مساءلة النصوص نظريا وتاريخيا، من أجل كشف **بنية التوتر** التي حددت في نظرنا جانباً من معاني تبلور **وتفسخ** القول الفلسفي في الإسلام.

لنقرأ مرة أخرى نماذج تحليلية مما كتب هذان الباحثان عن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

يقول حسين مروة : «استعمل المنطق اليوناني سلاحاً طبقياً بيد كادحي البصرة، كشغيلة الأرض والعبيد... والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفية».[31]

ثم يقول نفس المؤلف متحدثا عن فلسفة الفارابي : «تعبير عن إيديولوجية الفئات النامية في المدينة والريف، كفئات الصناعيين الحرفيين، ومتوسطي التجار، وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية».[32]

لنتابع قراءة نفس البنية التحليلية في فقرة أخرى للطيب تيزيني : «ان قانونية التطور الفكري الإسلامي العربي تكمن في عملية تكون وتطور اتجاهين فكريين رئيسين متعارضين، قليلاً أو كثيراً، هما الأرتوذكسي ويضم الفلسفة المثالية، والإيمانية الدينية الغيبية، والمادي الذي يقيم مع العقلانية الهرطقية، ومع الجدلية رباطات وثيقة».[33]

(30) من قبيل الأبحاث التي ينجزها الأستاذ محمد أركون في دراساته المتعددة، انظر على سبيل المثال المقالات الآتية :
- من أجل إسلاميات تطبيقية.
- الدين والمجتمع حسب النموذج الإسلامي.
- مفهوم العقل الإسلامي.
وذلك في كتاب : **pour une critique de la raison islamique**, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1984

(31) **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج. 1 ص. 501.

(32) نفس المرجع السابق ص. 497.

(33) مشروع رؤية... ص. 234.

لن نعلق بشكل مباشر على الفقرات التي قدمنا، ونكتفي بالقول بأن مسألة تصنيف تاريخ الفلسفة الإسلامية في المؤلفات موضوع الدرس، لا يتم التمييز فيها بين بعض جُمَلِ ماركس وأنجلز، ذات الصبغة السِّجالية المؤقتة، والعارضة، وبين الموقف التاريخي الفعلي. وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في حدوده الرَّحبة، أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور وبشكل قسْري، مُفْتَرَض بصُورة قَبلية، وبدون أي دعم تاريخي. ومن هنا فإن أغلب الكتب التي انتقدها كل من تيزيني ومروة تظل مقاربتها لتاريخ التيارات الفلسفية الإسلامية، أكثر وضوحاً، وأكثر تماسكاً، من أبحاثهما. فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتهما، وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية، فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير، ولعل في أبحاث الأستاذ محمد أركون والأستاذ محمد عابد الجابري،[34] ما يؤكد ما نحن بصدد الإشارة إليه. فالنص الفلسفي الإسلامي نص عَصِيٌّ على الفهم، ولا يكفي المِبْضَعَ الجاهز لاستنطاقه، وفَكُّ مغلقاته النظرية والتاريخية، ولعل من بين أسباب اختناقه الحصار اللاهوتي الذي لَجَمَ ملامحه، وصاغ له الحدود والآفاق. ومن هنا فإن النتيجة المتسرعة الآتية : «أن الفكر العربي الإسلامي الوسيط الفلسفي، أو النظري بشكل عام، لم يتقوقع في إطار المشكلات الوجودية (الأنطولوجية) الضيقة، بل طرح من خلال ذلك قضايا المجتمع والإنسان، بما في ذلك مفاهيم الحرية، والحتمية، والتطور، والديمقراطية، والعمل، والمعرفة،[35] لا تُعَبِّرُ عن مضمون ومحتوى بنية القول الفلسفي في الإسلام.»[36]

ولابد من التأكيد هنا أن منظومة التأويل الفلسفي العربي الإسلامي في حاجة إلى كثير من الفحص والتأمل لكَشْفِ آليتها، ومعرفة أشكال **تشظي وتبعثر القول الفلسفي في الإسلام**. ومن هنا فإن ثنائية النزعات المادية والمثالية في الفلسفة الإسلامية تُشكل مشروعا تبريرياً، أكثر مما تشكل مشروعا في البحث والتأريخ.

نحن نعتبر في إطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة العربية الإسلامية والإنتاج النظري الإسلامي في كليته، أن الاستماع إلى الإيقاع التاريخي للقول الفلسفي في الإسلام، يتيح لنا

(34) راجع دراستنا حول الأعمال الأخيرة لكل من الأستاذ محمد عابد الجابري والأستاذ محمد أركون في مجلة المستقبل العربي، وهي تحت عنوان : مشروع النقد في قراءة التراث، ع 4/86، 1986، ص.ص. 25 ـ 32.

(35) مشروع رؤية جديدة... ص. 408.

(36) نجد في كتاب الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي : **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، تحليلاً قيماً لشكل المحاصرة التي عرفها العقل السياسي في الإسلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، ط. 1، بيروت، 1979، ص.ص. 126 ـ 132.

المساهمة في الدفاع عن **تاريخية قد لا تقر بأولوية الاقتصادي في التاريخ**، وقد لا تقر **بثنائية الصراع الطبقي، وثنائية المادية والمثالية**، وقد **تكشف لنا توسط عوامل ومعطيات تاريخية أخرى**، ساهمت بأدوار حاسمة في تطور الإنتاج النظري الإسلامي.

4 ـ تستعار إذن في مؤلفات الطيب تيزيني وحسين مروة، مجموعة من مفاهيم المادية التاريخية، من أجل قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، لكنها لا توظف في نظرنا بصورة إيجابية، ذلك أن نقل المفاهيم من مجال معرفي، إلى مجال معرفي آخر، يقتضي تجنب **الاستخدام اللفظي** لهذه المفاهيم من أجل **استخدامها المُنْتِج**، حيث تزداد **قوتها التعميمية، وتَمْنَحُ صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع.**

إن التوسير Althusser مثلا، عندما استعار مفهوم **القطيعة الإبستمولوجية**[37] من الإبستمولوجيا الباشلارية، من أجل قراءة كتابات ماركس، مَارَسَ على المفهوم المستعار والمنقول، عملية **تعميم إيجابية**، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تمّ ابتكاره في إطاره، إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لمفكر بعينه، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم، وأصبح هذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثر **اتساعاً**، فنتج عن كل ذلك تَوَلُّدٌ معرفي، منهجي جديد. أما مفهوم **الإقطاع** في نصوص تيزيني ومروة، فإنه لم يتّسع، ولم يتقلّص عن طريق المجال التاريخي الجديد، بقدر ما تمّ استرجاعه في صورته الأولى، أو لنقل بتدقيق أكثر، في **رَسْمِه الحرفي**، مما حوّله في الكتابات المدروسة إلى مفهوم **متخشب ويابس**.[38]

ليس من السهل إذن أن نقوم بنقل المفاهيم كما هي، تحت غطاء **كلية وكليانية مفترضة أو قَبْلِيَّة**، أو بدافع نزعة **يقينية مطلقة**، فحقب التاريخ ليست نسخاً متكررة ومتجانسة تماماً، وصيرورة الكل التاريخي أوسع مما يمكن تصوره، والاستماع إلى التاريخ عندما يتمّ فعلا **يُوسع المفاهيم ويُغنيها**، كما **يُقَلِّص** بعضها، ويدفع إلى **إعادة صياغة** بعضها الآخر، وقد يدفعنا في بعض الحالات **إلى إلغاء** بعض المفاهيم، **وابتكار بدائلها في** قلب الممارسة النظرية المُنْتِجة، ومن هنا فإن النقل الذي يطغى عليه **الطابع الإيديولوجي، لا يُوَلِّد** الفهم، بقدر ما يؤدي إلى نتائج من قبيل : «إن **تاريخ الفلسفة هو** ماضي الصراع الإيديولوجي الناشب في الحاضر، وأن المادية التاريخية هي مفتاح الحقيقة

37) Althusser, *Lénine et la philosophie*, Ed. Maspero, Paris, 1972.

38) انظر مناقشات بوعلي ياسين ورضوان السيد لكتابات تيزيني في كتاب **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، صفحات 5 ـ 61 و 155 ـ 166، وهو من منشورات دار الحداثة، بيروت، 1980.

كاملة».[39] ففي هذا الكلام كثير من تَغْييب التاريخ، وهو حجر الزاوية الأوّل في المادية التاريخية.

لا نريد أن يفهم من سياق هذا التحليل أننا بصدد الدفاع عن **خصوصية عذراء**، أو **أصالة متفردة**، تعلو على كل إرادة فهم، أو تفسير، أو تعقل. إننا بالعكس من ذلك نسلم **بالقدرة التفسيرية، للنماذج المنهجية العلمية المتعددة**، ونُسلِّم بقدرة هذه النماذج، على صياغة قواعد **تَيْسِيرِ الفهم والعمل، التعقل والممارسة**، ولكننا لا نريد باسم «العلم»، أن تتحول قواعد البحث، ومفاهيمه، إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان، وبدون أي احتراس منهجي، حيث نتخلى عن مطلب **اليقظة** اللازمة لكل ممارسة معرفية، ونتيه في **ممارسة النقل**، بدل **ممارسة التفكير**.[40]

إن النتائج المكلفة، والباهضة الثمن، التي تصل إليها من خلال مراجعتنا للكتب المذكورة، والتي يمكن تكثيفها في تحويل التاريخ العربي الإسلامي، إلى تاريخ صراع بين طبقتين هلاميتين، والفلسفة العربية الإسلامية إلى فلسفتين متصارعتين، مثالية ومادية، والمنهج إلى ثوري ومحافظ، جماهيري وبرجوازي، ثم الجزم بالصلاحية المطلقة لهذا التاريخ تسلمنا إلى نتيجة مُعْتمة. فينتهي البحث، مادام التاريخ واضحاً بالصورة التي وصفناها، وهي صورة أقل ما يمكن أن يقال بصَدَدها إنها تغشى البصر والبصيرة.

III

قدمنا في الصفحات السابقة، مجموعة من الملاحظات حول مشروع الرؤية الجديدة لكل من الطيب تيزيني وحسين مروة، في التعامل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي. وقد حاولنا إبراز طريقة تعاملهما مع بعض مفاهيم ومبادئ المادية التاريخية، كما حاولنا إبراز صعوبات نقلهما للمفاهيم كما هي، وبدون أي حساب إبستيمولوجي أو تاريخي يذكر،

(39) النزعات المادية... ص 41.

(40) راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الأستاذ الجابري لأعمال الطيب تيزيني وحسين مروة، وذلك في مقدمة كتابه **نحن والتراث**، ص 10 ـ 11 دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1980، وكذلك **الخطاب العربي المعاصر**، ص 150 ـ 151 ـ 152 دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1982.

وهو أمر يوضح **سيادة الوثوقية التي لا تسعف بالرؤية**، ولا تسمح بالإنصات البارد والهادئ لإيقاع التاريخ. فكيف نستطيع تجاوز هذه الصعوبات ؟ وكيف يمكن الاستفادة من الجهاز المفاهيمي الذي ابتكرته المادية التاريخية في قراءتنا لتراثنا ؟

نحن نتصور أنه لا يمكن لمفاهيم المادية التاريخية أن تستعيد حياتها في المستوى المنهجي، إلا عندما يُعاد ابتكارها بأشكال لا أحد يستطيع رسم ملامحها النهائية، وذلك في ضوء كل المنجزات الجديدة، التي ما فتئت تُرَتِّبُ في حقولها المعرفية، وحقبها التاريخية، والتي لم تكن قد وجدت في وقت تشكل الملامح الأولى لهذه الفلسفة في القرن التاسع عشر.

إن مفاهيم الصراع الطبقي الثنائي الحاد، وأولوية الاقتصادي في نمط الإنتاج الرأسمالي، لا يمكن أن تُسْعِف بمعرفة معمقة بتاريخ أي حقبة ماضية، ومنها المراحل التاريخية العربية الإسلامية، إلا عندما تغتني بمنجزات أبحاث العلوم الإنسانية الجديدة، الأنتربولوجية المتعلقة بموضوع القرابة، ومعطيات تحليل السلطة، والسلطة في علاقتها بالمعرفة، ثم نتائج الدرس اللسني، ودرس السيميولوجيا... ولعل استثمار وتوظيف المفاهيم المتعددة المبتكرة داخل تلك النماذج المعرفية، يساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المفاهيم، ويجعلنا نمارس فعلاً مبدأ إعادة البناء، إعادة إنتاج المعاني، عن طريق التوسيع، والتضييق، والإلغاء، والابتكار، وهو ما يعني بالضبط **ممارسة فعل الإبداع عن طريق المشاركة في إنتاج المعرفة، بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية، والأدوات المنهجية السائدة**، أينما وجدت، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بإخصابها، **والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها**.

ولا يكتسي هذا التنويع مجرد **صبغة تقنية**، إنه يكتسي أساساً، **صبغة فلسفية**، ذلك أنه يقتضي اختياراً معرفياً، جديداً، طريقة جديدة في صياغة الإشكاليات، ومقابل ذلك يؤدي هذا الاختيار الجديد إلى رفض **الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة، والعلم الكلي، والخصوصية العمياء، والأصالة المتفردة**... في سبيل **تعدد منهجي**، يقطع مع كل **ضلالات واحدية الرؤية المنهجية**.

ومما لاشك فيه أن القشرة الوضعية التي غلفت النواة المعرفية للماركسية، لم تعد قادرة على احتلال نفس الموقع المعرفي، الذي كانت تحتله في القرن التاسع عشر ـ بناء على منطق التاريخ ـ، ومعناه أن تطوير مفاهيمها مسألة مُلحة، وأن **هذا التطوير** لا يتم إلا بمتابعة الاجتهادات المعرفية التي يتمّ ابتكارها في حقول معرفية مختلفة، في مجال اللسنيات

والاقتصاد والإنتربولوجيا، والتحليل النفسي، وكتابة التاريخ، ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية، التي تنتجها هذه الحقول المعرفية يُمَكِّننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا. وفيّ هذه الحالة بالذات تكون استعارتنا لمفاهيم المادية التاريخية أقل وثوقية، وأكثر وفاء لروح **الموقف الماركسي التاريخي المُنْفَتِح والمفْتُوح**.

وربما كانت الملاحظات السابقة مجرّد ملاحظات أولية، وغير كافية في نفس الوقت لإبراز حدود وصعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم، في المجال الذي حصرنا بحثنا في إطاره، لكن المسألة الأساسية التي كانت تشكل هدفنا الرئيسي، من هذا البحث، هي رغبتنا في **الإلحاح على ضرورة الحذر والاحتراس عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم**، ونقلها من مجالها التداولي الذي تشكلت في صُلْبِه، إلى مجال تداولي قديم أو هامشي، فالمفاهيم **ليست جواهر أزلية**، وقدرتها التفسيرية محدودة ونسبية. ولن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي، وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجي،[41] والابتكار المنهجي الذي يتيح لنا أحد أمرين، يتيح لنا إما نقداً جذرياً للتراث، أو متعة لا حدود لها عند قراءته، وفي نظرنا فإن كتابات تيزيني ومروة لا تدخل لا في باب النقد، ولا في باب اللذة والمتعة.

ها نحن نتقدم في المساءلة، ونتحدث عن النقد والمتعة، وهي مفاهيم أخرى، تنقلنا من مستوى الحديث الإبيستيمولوجي، إلى مستوى الاستراتيجية، استراتيجية النقد، أم استراتيجية المتعة ولاشك في أننا الآن أمام قضية أخرى، أمام إشكال جديد، وللحديث بقية.

(41) راجع تقديماً نموذجياً حول مسألة الانفتاح المنهجي في المقدمة الهامة التي كتبها الأستاذ محمد أركون لكتابه نحو نقد للعقل الإسلامي. وهي تحت عنوان كيف نقرأ الفكر الإسلامي ؟ ص، 7 ـ 40، (مرجع مذكور).

المصطفى حدية

قضايا إبستمولوجية في علم النفس الاجتماعي
علم النفس الاجتماعي العربي كنموذج

إن اهتمامنا في هذا العرض ببعض القضايا الإبستمولوجية في علم النفس الاجتماعي ينبعث أساسا من هاجس البحث عن منهجية ملائمة لرصد ودراسة الظواهر النفسية ـ الاجتماعية ـ psychosociologiques التي لا تعرف استقراراً ولو نسبياً تحت ضغط الحاجات ومتطلبات التغيير الذي أصاب ويصيب مختلف المجتمعات عموماً والمجتمعات العربية خصوصاً. وهاجسنا هذا هو هاجس كل الباحثين في مختلف المجالات والقطاعات، هاجس ملؤه الصراع والمعاناة إزاء واقع معقد وعنيد من جهة، وعدم طواعية منهجية ترتكز على جهاز مفاهيمي موضوعي نسبياً في رصده لهذا الواقع المعقد والعنيد من جهة أخرى.

وانطلاقا من هذا الهاجس سنحاول في هذا العرض أن نمارس دوران، دور الباحث المتخصص في علم النفس الاجتماعي، ودور الإبستمولوجي الذي يدرس وينتقد مبادئ وفروض ونتائج الدراسات التي تمت في هذا المجال، من أجل الوقوف، أولاً، على أصلها المنطقي وتوضيح قيمتها وحصيلتها الموضوعية، وثانياً من أجل البحث عن تجدير وتمكين لأطروحتنا المنهجية في هذا الإطار. إنها عملية شاقة، وبالأخص بالنسبة لباحث في مواجهة مع واقع غفل لم يخضع بعد بما فيه الكفاية نسبياً للتمحيص والدراسة. إنه نوع من الاستبطان للذات، وتحديد مدى قدرتها في هذا المجال على النبش والنقد.

فهذا الاستبطان النقدي بالمعنى الإبستمولوجي المشار إليه سابقاً، سوف نركزه ونحصره أساساً في إطار الإشكال الخاص حاليا بعلم النفس الاجتماعي في الوطن العربي عموماً. إشكال نحاول أن نقف على أهم أبعاده كقضايا إبستمولوجية من خلال التعامل مع التصور

النظري والمنهجي لهذا العلم أو ما يسمى باستراتيجية البحث (الموضوع والمنهج)، فلهذا الغرض قمنا بجرد لمختلف الإنتاجات العربية في علم النفس الاجتماعي وبالخصوص تلك الإنتاجات التي تعلن عن هويتها كإنتاجات نفسية ـ اجتماعية أو اجتماعية ـ نفسية، إنتاجات كالكتب والمقالات والدراسات الميدانية.

ففيما يخص الكتب حاولنا أن نقف على أغلب الكتب العربية التي تحمل عنوانا لها «علم النفس الاجتماعي» في المكتبات والخزانات وقمنا بقراءة متنوعة لهذه المؤلفات،[1] قراءة تختلف حسب درجة تعقد الكتاب من جهة ومدى ملاءمته للشروط العلمية التي يتوخاها الموقف الإبستمولوجي السليم في مجال علم النفس الاجتماعي حالياً، أي في مرحلته التاريخية الراهنة على الأقل، كما قمنا في نفس الوقت بجرد inventaire للمراجع المعتمد عليها في هذه الكتب ولإحالاتها وكذلك لتواريخ صدورها.

أما فيما يخص المقالات فإننا اعتبرناها غير ذات أهمية قصوى بالنسبة للدراسات الميدانية والكتب وذلك لسبب وحيد هو كونها تعتمد خطاباً عاماً يبعث على الملل ولا يخرج عن كونه ذو طابع إنشائي لا غير.

أما الدراسات الميدانية فإننا في نفس هذا السياق ركزنا على دراسات متعددة منشورة في مجلات مشرقية ومغاربية، ولكن نظراً لتعددها النسبي، ركزنا بالأساس على بعضها[2] وبالأخص تلك الدراسات التي قامت بها «وحدة الدراسات الاجتماعية» في معهد الإنماء العربي. ففي هذه الدراسات الميدانية حاولنا أن نقف على التصور النظري للموضوع ونوع المقاربة وقيمتها إبستمولوجياً وكذلك نوع التقنيات المستعملة في هذا الإطار، أي بصفة أدق استراتيجية البحث المعتمدة ـ وفي غالب الأحيان، كنا نسترشد في حل بعض الصعوبات المتعلقة باستراتيجية البحث المعتمدة في هذه الدراسات الميدانية بمختلف تصوراتهم النظرية حول مجال بحثهم والمنشورة كمقالات في مجلات متخصصة.[3]

1) هذه المؤلفات التي تم الاطلاع عليها يتراوح عددها (30) مؤلفاً، منها (6) مترجمة. فهي تتشابه في مضامينها باستثناء الدراسات الميدانية. فهي لا تعمل إلا على التعريف بموضوع علم النفس الاجتماعي وبميادينه ومناهجه...الخ.

2) عباس مكي وزهير حطب : «الشباب والطفرة» ـ الدراسات الإنسانية ـ معهد الإنماء العربي ـ «السلطة الأبوية والشباب» ـ الدراسات الإنسانية ـ معهد الإنماء العربي ـ 247 صفحة ـ بدون تحديد لتاريخ الصدور.
ـ «مأزم الشباب العائلي وأشكال التعاطي معه» الدراسات الإنسانية ـ معهد الإنماء العربي ـ 1981 ـ 245 صفحة.

3) عباس مكي : «مشاكل الشباب وأطرها الاجتماعية» مجلة الفكر العربي ـ العدد ـ السادس ـ 1978.
ـ عباس مكي : «نحو علم نفس اجتماعي مبادئه» ـ مجلة الفكر العربي ـ العدد السادس 1978.

فلقد تبين لنا من خلال الدراسة الإبستمولوجية لهذه المقالات والكتب والدراسات الميدانية أنها تعاني من عدة صعوبات ومظاهر، ركود وجمود في استراتيجيتها المعتمدة في البحث أي من حيث التصور النظري للموضوع ومن حيث المنهج، تعوقها عن تمثل الخصائص الموضوعية لعلم النفس الاجتماعي وتقف في سبيل نموها وتفتحها من أجل تحقيق موقف إبستمولوجي سليم وموضوعي. هذا الحكم الذي قد يبدو فيه حيف كبير ويتسم بالعمومية والاختزالية سنزكيه بأمثلة من مختلف الكتب والدراسات الميدانية المعتمدة حتى تتبين موضوعيته النسبية. لكن هذا ما هو موضوع علم النفس الاجتماعي ؟ la psychosociologie وبعبارة أخرى ما هو تصورنا لهذا العلم والذي يمثل بالنسبة لنا موقفاً إبستمولوجياً سليماً كما سبق الذكر ؟

إن الإجابة على هذا السؤال ستمكننا من الوقوف فيما بعد على أهم العوائق الإبستمولوجية التي يعانيها «علم النفس الاجتماعي العربي» إن جاز لنا تسميته على الأقل في المرحلة الراهنة بهذه التسمية.

تعريفنا هذا ينطلق من شروط أساسية يجب توافرها في أي علم يريد لنفسه أن يكون علماً مستقلاً بذاته، أي أن يكون له موضوعه ومناهجه وإطاره النظري الخاص به المتمثل أساساً في جهاز مفاهيمي متميز. فهذه الشروط الأساسية هي التي تتحكم وتحكمت في تعاملنا مع الإنتاجات العربية في هذا المجال وبالأساس في التعريف الذي سنعتمده هنا.

وقد يقال بأن علم النفس الاجتماعي الراهن والغير العربي قد لا تتوفر فيه هذه الوحدة والاستقلال وهذا الإجماع حول الموضوع والمنهج، ولكن نؤكد بأن جل الدراسات الحالية في غير العالم العربي، وبالأخص الأنجلوساكسونية[4] تعمل في إطار التأكيد على خصوصية la spécificité الظاهرة السيكوسوسيولوجية psychosociologique كظاهرة متميزة عن مثيلتها النفسية psyhologique والاجتماعية sociologique هذا على اعتبار، من جهة، علم النفس العام la psycologie générale يدرس ويحصر اهتمامه في دراسة الوظائف النفسية وميكانيزماتها والقوانين التي تتحكم في نشاطها مثل : الدوافع، التعلم، الذكاء ـ التفكير، الإدراك،.. الخ، دراسة لا تعطي أية أهمية للمحيط الاجتماعي ـ الثقافي، بل لا يهمها بالأساس إلا التوصل إلى

4) Brown, R. **Social Psychology**. New York, Free bess, 1965, XXIV – 785

– Newcomb, T.M.; Turner, R.H.; Converse, P.A. Social Psychology The Study of human interaction. New York Hollt, Rinehart and Winston, 1965. 590 p.

قوانين عامة تبين النشاط الوظيفي لهذه الظواهر النفسية، قوانين تصدق على الكائنات البشرية أينما كانت. وعلى اعتبار من جهة أخرى لعلم الاجتماع la sociologie كعلم يدرس العلاقات بين البِنَى الاجتماعية les structures sociales المختلفة على الصعيد المكبر macro-analyse كما يقول ألان تورين Alain Touraine. بينما علم النفس الاجتماعي[5] فهو أولاً علم أكثر تجريداً من باقي العلوم الإنسانية الأخرى، وثانياً علم تقني - تطبيقي يلعب فيه التجريب دوراً حاسماً وذلك لارتباطه بالحياة اليومية العيانية concrète، في مشاكلها مما جعله يطور مناهج وتقنيات خاصة به أصبحت مرجعاً لباقي التخصصات القريبة منه، ولعل موسكوفتشي S. Moscovici عندما يقول عنه من هذا الجانب بأنه مختبر العلوم الإنسانية الأخرى فإنه كان يرمي بالضبط إلى تبيان هذه الخاصية[6] الأساسية.

فنحن إذن أمام علم لا يتناول موضوعاته إلا بشكل مجرد وأن التجريب بمختلف أنواعه يلعب فيه دوراً كبيراً، وأنه كذلك مرتبط بالجانب التطبيقي بشكل كبير نسبياً.[7]

فبالإضافة إلى هذه الخصائص، نؤكد مع مُوسْكُوفِتْشِي على أن التوجه الحالي لعلم النفس الاجتماعي هو دراسة العلاقة الاجتماعية la relation sociale التي تكون وتُبْنَى بين «الأنا» «le Moi» (كفرد أو كجماعة) وبين الآخر Autrui (كفرد أو كجماعة)، (ذلك من أجل تحليل علاقاتها مع الوسط le milieu اجتماعياً كان أو غير اجتماعي، واقعياً أو رمزياً. ونضيف أن نجاحه أو فشله كعلم في التحليل رهين بمدى فهم هذه العلاقة وآثارها.

فانطلاقاً إذن من وجود أو تكَوُّنِ هذه العلاقة بين عدة أفراد في المجتمع يمكننا أن نفهم ما يحدث من تغير على مستوى السلوكات الاجتماعية وخصائصها والظواهر النفسية وغيرها. فدراسة، إذن، هذه العلاقة الاجتماعية بين طرفيْن دراسة شمولية في علاقتهما بالمحيط الذي يتواجدان فيه يستبعد كل أختزال réduction لعلم النفس الاجتماعي إلى علم نفس عام أو إلى علم اجتماع.

(5) انظر مثلاً :

- **Pages, R. la recherche en psychologie sociale**, in aspects de la sociologie française, Paris, Eds. Ouvrières. 1966.
- Griser, J. **Méthodes de la psychologie sociale**, Paris, P.U.F., 1975.
- Moscovici, S. **la psychologie sociale, une discipline en mouvement**, Paris, Mouton, La haye, 1970.

(6) **Moscovici**, S., op. cit. p. 20 «laboratoire, Creuset de méthodes pour toutes les autres sciences, elle reste encore un mouvement qui se cherche,. ..».

(7) إن هذا لا يعني أن علم النفس الاجتماعي ليس إلا تخصصاً لحل المشاكل اليومية - بل هو رغم ارتباطه بالتطبيق فهناك جانب البحث النظري الذي يشغل هو الآخر حيزاً كبيراً في اهتمامات الباحثين فيه.

فمن هذا المنطلق بالذات تتبين لنا مظاهر الركود والنكوص في تلك الدراسات والمؤلفات، هذه المظاهر التي تمثل عوائق إبستمولوجية حسب التعبير الباشلاري، يُمكن تحديدها في ثلاث عوائق :

- **أولاً** : قصور في التصور النظري بالنسبة لموضوع علم النفس الاجتماعي.
- **ثانياً** : قصور على مستوى المنهج؛
- **ثالثاً** : قصور في خلفيات التعميم وتوجيهه.

ففيما يخص العائق الأول المتعلق بالقصور في التصور النظري بالنسبة لموضوع هذا العلم فإنه يتجسد في كون الباحثين العرب في هذا المجال لا يأخذون بعين الاعتبار خصوصية الظاهرة السيكوسوسيولوجية كظاهرة قائمة بذاتها، تتطلب تصورا نظريا نوعيا وخاصا بها، تحدده هذه الخصوصية نفسها. فهذه الدراسات والمؤلفات تتأرجح في تصورها للموضوع بين موقفين جزئيين واختزاليين للظاهرة السيكوسوسيولوجية ؛ فموقف يعتبرها امتداداً للظاهرة النفسية وآخر للظاهرة السوسيولوجية، وموقف آخر يحاول تبني تصور عام يوهمنا ظاهرياً بأنه يأخذ بعين الاعتبار كلا الطرفين السيكولوجي والسوسيولوجي أو الفرد والجماعة والعكس كوحدة يتفاعل طرفاها ويتبادلان التأثير، لكن لا يلبث أن يسقط ضحية الاختزال والتجزيء. والداعون لهذا الموقف هم أولئك القائلون حديثاً بالتفاعل l'interaction كموضوع لعلم النفس الاجتماعي.[8]

ففيما يخص الموقف الأول الذي يعتبر موضوع علم النفس الاجتماعي امتداداً إما لعلم النفس أو لعلم الاجتماع نقرأ على سبيل المثال لا الحصر التصورات التالية :

يقول خليل ميخائيل معوض مثلاً في كتابه : **علم النفس الاجتماعي**، الصفحة 3 ما يلي : «علم النفس الاجتماعي فرع من فروع علم النفس يتناول سلوك الأفراد والجماعات وتفاعلهم خلال المواقف الاجتماعية المختلفة ودراسة العوامل التي تؤثر في هذا التفاعل وما يترتب عليه من اكتساب الفرد لاتجاهات وقيم سلوكية معينة»، ويضيف مدققاً أكثر،[9] «أما علم النفس الاجتماعي فيختص بسلوك الفرد داخل الجماعة، وبالتأثير المتبادل والتغلغل الاجتماعي بين الفرد والجماعية...». وفي نفس السياق يؤكد عباس محمود عوض أنه : «يمكن

8) انظر على سبيل المثال : - خليل ميخائيل معوض : علم النفس **الاجتماعي** - دار النشر المغربية - الدار البيضاء - 1982. - حامد عبد السلام زهران : **علم النفس الاجتماعي** - عالم الكتب - الطبعة الرابعة 1977. - أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبد الغفار : **علم النفس الاجتماعي** - دار النهضة العربية (1972).

9) خليل ميخائيل معوض - المرجع المذكور - ص : 17.

القول بأن علم النفس الاجتماعي هو ذلك العلم الذي يتناول سلوك الفرد بالوصف والتجريب والتحليل ذلك أثناء تفاعل هذا الفرد مع الآخرين واستجابتهم له استجابة إيجابية أو سلبية سواء أكانوا فرادى أم مجتمعين»[10] ويدقق أكثر فيما بعد قائلاً بأن علم النفس الاجتماعي فرع من فروع علم النفس.[11]

هذا فيما يخص إجهاض الظاهرة السيكوسوسيولجية واعتبارها امتداداً للظاهرة النفسية. أما فيما يخص اعتبارها امتداداً للظاهرة الاجتماعية فلنقتصر فقط على الإحالة إلى العناوين التالية لبعض الدراسات في هذا المجال. فمثلاً بالإضافة إلى العنوان الرئيسي الذي تحمله الدراسة الميدانية المشتركة لزهير حطب وعباس مكي : **السلطة الأبوية والشباب** هناك عنصراً جزئياً يوضح أكثر توجهات الدراسة ويقول هذا العنوان بالحرف : «دراسة ميدانية اجتماعية - نفسية socio-psycologique حول طبيعة السلطة وتمثلاتها. وكذلك نحيل إلى دراسة حول **التنشئة السياسية للطفل العربي** لنادية حسن سالم في مجلة المستقبل العربية[12] والتي تعبر عن نفس الموقف المذكور.

فهذه التصورات والتوجهات حسب هذا الموقف الأول تبدو وبحكم التسمية ذاتها - علم نفس اجتماعي - وبحكم طبيعة الظاهرة السيكوسوسيولوجية التي تجمع بين الفردي والجماعي، السيكولوجي والسوسيولوجي الشخصي والثقافي... الخ، ولأنها تعطي لعلم النفس الاجتماعي مكانة ودوراً يخلط بين مختلف التوجهات والاتجاهات دون الوقوف على ما يميز الظاهرة السيكوسوسيولوجية عن غيرها من الظواهر. فقد اعتبر علم النفس الاجتماعي بمثابة المنسق بين علم النفس وعلم الاجتماع، أي يعمل على تغطية النقائص الحاصلة فيهما وعلى تمرير نتائج بعضهما إلى البعض الآخر. فعلم النفس الاجتماعي بهذا المعنى لا يملك موضوعاً خاصاً به، بل دوره هو تعميق مجال كل من علم النفس وعلم الاجتماع مع تدقيق قوانينهما وتوسيع مجال مصداقيتهما وهكذا يصبح علم نفس بالنسبة لعلم الاجتماع وعلم الاجتماع بالنسبة لعلم النفس، يلعب دور الوسيط بينهما لا أقل ولا أكثر.

فهذا التصور في - رأينا - يجب رفضه بتاتاً على اعتبار أنه يشكل عائقاً إبستمولوجياً في وجه بلوغ علم النفس الاجتماعي درجة من الموضوعية تجعله يأخذ بعين الاعتبار

(10) عباس محمود عوض : **في علم النفس الاجتماعي** - ص : 13.
(11) عباس محمود عوض : المرجع المذكور - ص : 71.
(12) نادية حسن سالم : «التنشئة السياسية للطفل العربي» مجلة **المستقبل العربي** - العدد 5، 1983.

خصوصية الظاهرة السيكوسوسيولوجية من الداخل بدل حصرها في مجال لا يعمل إلا على تثبيت النكوص والجمود فتضيع معه خصوصية الظاهرة كما تضيع معه الدراسة الموضوعية.

أما الموقف الثاني الذي يقول بالتفاعل l'intéraction بين النفسي والاجتماعي بين الفرد والجماعة فيمكن أن نأخذ كمثال ما جاء في كتاب حامد عبد السلام زهران **علم النفس الاجتماعي**[13] مايلي : «وهو (علم النفس الاجتماعي) يهتم بدراسة التفاعل الاجتماعي ونتائج هذا التفاعل، وهدفه هو بناء مجتمع أفضل قائم على فهم سلوك الفرد والجماعة»، ولا يلبث أن يؤكد في مكان آخر بأن علم النفس الاجتماعي يمكن تعريفه بأنه فرع من فروع علم النفس يدرس السلوك الاجتماعي للفرد والجماعة كاستجابات لمثيرات اجتماعية[14]. ولنقرأ كذلك ما ورد في كتاب أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبد الغفار ما يلي : «وقد اهتم علماء النفس الاجتماعي بدراسة ذلك التفاعل الذي يحدث بين الفرد والآخرين أو ما يمثل الآخرين، كما اهتموا بدارسة العوامل التي تؤثر في هذا التفاعل واهتموا بدراسة العمليات النفسية المختلفة التي تحدث أثناء هذا التفاعل وما ينتج عنها من اكتساب الفرد للأساليب السلوكية التي اصطلح عليها المجتمع واكتسابه للاتجاهات والقيم التي ترضى عنها الجماعة».[15]

يتبين لنا من خلال هذا التصور للموضوع الذي يحاول فيه تخطي العائق الإبستمولوجي الأول، أي الامتداد النفسي والاجتماعي وتحقيق قفزة كيفية خاصة أو بالتعبير الباشلاري تحقيق القطيعة الإبستمولوجية معه، فإنه يسقط في نفس المشكل والصعوبة بحيث في قوله بالتفاعل لا يركز كما يبدو من النصوص إلا على طرف واحد هو الفرد ومدى اكتسابه لقيم المجتمع الذي ينتمي إليه، تحت تأثيرات العوامل الاجتماعية المختلفة وبالتركيز فقط على أحد الطرفين تكون المقاربة من هذه الزاوية فردانية individualiste بحيث تعمل على القيام بجرد لمختلف الخصائص التي ترتبط بكل طرف والتغييرات المرتبطة بالاستجابة الملاحظة عندها دون الأخذ بتصور شمولي لخصائص كل طرف على حدة وعلاقات كل طرف بمحيطه الاجتماعي ومكانته ودوره فيه ودون التركيز أساساً على العلاقة الاجتماعية بينهما، كيف

13) حامد عبد السلام زهران : المرجع المذكور، ص : 10.
14) المرجع السابق، ص : 9.
15) أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبد الغفار - المرجع المذكور - ص : 14

تكونت وما هي نوعيتها وما هي آثارها على كل منهما بالنسبة لباقي العلاقات الاجتماعية الأخرى التي تطبع محيطهم الاجتماعي.

فكلا الموقفين إذن يعبران تعبيراً حاسماً عن مشكلية النكوص والركود التي تقف في وجه تحقيق القطيعة الإبستمولوجية التي تتوخى موضوعية وخصوصية الظاهرة السيكوسوسيولوجية ومن أجل بناء نظرية نفسية اجتماعية دالة.

وفيما يخص العائق الثاني : القصور على مستوى المنهج، فإنه تبعاً للاختزال الحاصل على مستوى الموضوع والمتمثل في التعامل مع علم النفس الاجتماعي كمجرد فرع إما لعلم النفس أو لعلم الاجتماع، نجد نفس هذا الموقف المتميز بالتوتر والتمزق على مستوى المنهج والذي يمثل مظهراً آخر من مظاهر النكوص والجمود كعائق إبستمولوجي في وجه الرصد المنهجي الموحّد المنطلق من إطار نظري وتصور واضح للظاهرة السيكوسوسيولوجية. ففي هذا السياق يعتبر منهج الاستقصاء la méthode d'enquête كمنهج تابع للدراسات السوسيولوجية بينما المنهج التجريبي la méthode expérimentale كامتداد للمنهج التجريبي في علم النفس العام. وللتدليل على هذا الواقع نعود إلى ما جاء في الدراسة الميدانية لزهير حطب وعباس مكي التي سبق ذكرها، والتي قلنا عنها بأنها تعتبر علم النفس الاجتماعي امتداداً للسوسيولوجيا، فإنها تتبنى منهج الاستقصاء كمنهج ملائم للدراسة تبعاً لتبريرات يفرضها حسب رأيهم الواقع الاجتماعي العربي، ويأتي في مقدمة هذه التبريرات كون مشكلات الواقع العربي مجهولة وتحتاج إلى كشف وتصنيف ووصف معمق من أجل دراسة متعمقة مستقبلاً. وثانياً نعود إلى المؤلفات ذات النزعة السيكولوجية والمتبنية للتجريب كمنهج، نجد أغلبها تُنحّي تماماً في تصنيفها لمناهج علم النفس الاجتماعي منهج الاستقصاء كمنهج سيكوسوسيولوجي، وذلك على اعتبار أنه منهجاً سوسيولوجياً.

فنحن هنا على مستوى المنهج بإزاء مشكل أساسي وجوهري، في هذا الميدان يجعل من «المتخصصين» في هذا المجال ينقسمون إلى تيارين إن لم نقل إلى مدرستين متصارعتين حسب اتجاه كل واحد وانتمائه المعرفي : فأصحاب الاتجاه السيكولوجي المعتمدين على التجريب كمنهج في علم النفس الاجتماعي يأخذون على أصحاب منهج الاستقصاء بأنهم غير علميين على اعتبار أن طريقتهم في الدراسة طريقة لا تطابق المنهج العلمي. وأصحاب الاستقصاء يأخذون على أصحاب التجريب اصطناعية artificialité التجريب وبالتالي تكون طريقتهم في رصد ودراسة موضوعهم طريقة بعيدة عن واقع الحياة الاجتماعية اليومية.

فهكذا نلاحظ أن عدم إعطاء تعريف خاص لموضوع علم النفس الاجتماعي قد جر كعائق إبستمولوجي إلى عائق من نوع جديد يتمثل في الركود والجمود على مستوى المنهج. ولتحقيق قطيعة مع هذا الوضع نرى بأنه يلزم تحقيق هذه الأخيرة على مستوى الموضوع ليتم بذلك تكامل بين المنهجين في إطار نظري موحد ومستقل، هذا التكامل الذي عبر عنه جان كريزيز Jean Grisez بنوع من التقسيم للعمل فيما بينهما،(16) وكما عبر عنه كذلك سيرج موسكوفتشي serge Moscovici ـ انطلاقاً من تصوره بأن التجريب يلعب دوراً أساسياً في علم النفس الاجتماعي حالياً ـ بكونه يلزم أن يأخذ وينطلق من التجريب لا كمنهج مقتصر فقط على العمل في المختبر laboratoire بل تجريب يمكنه أن يشمل كذلك منهج الاستقصاء في إطار نسق افتراضي ـ استنتاجي système hypothético-déductif يؤكد علميته.

أما فيما يخص النقطة الثالثة المتعلقة بخلفيات التعميم وتوجيهه فإنها ترتبط بما سبقها من عوائق في النقطتين السابقتين حيث إن التعامل مع تعميم النتائج وتوجيهها يتم في إطار غياب نظري موحد وخاص بعلم النفس الاجتماعي، بحيث لا تعتبر تلك «القوانين» العامة التي يتوصل إليها السيكوسوسيولوجيون إلا قوانين عامة تخدم بدرجة كبيرة الأنساق السيكولوجية من جهة، والأنساق السوسيولوجية من جهة أخرى، كما أن اعتبارها كذلك يعود في العمق إلى المشكل القائم والذي أشرنا إليه فيما سبق والمتمثل في اعتبار علم النفس الاجتماعي إما فرعاً لعلم النفس أو علم الاجتماع، فهكذا يكون التعميم généralisation ما في علم النفس الاجتماعي مع غياب الانطلاق من نظرية خاصة لا يتم في حقله ومجاله بل يتم خارج هذا المجال أي في مجال منظم ومبنين سلفاً هو مجال إما علم النفس وإما علم الاجتماع، وبذلك يستنتج من الظواهر السيكوسوسيولوجية أكثر مما تقوله، فيجهض بذلك احتمال تكوين نظرية سيكوسوسيولوجية إن لم نقل يتم إعدام إرهاص ظهورها.

فالتعميم المنطلق إذن من مجال علم النفس لا يجعل من علم النفس الاجتماعي إلا رافداً أو مادة ينحصر دورها في الوصف بل أكثر من ذلك فرعاً خاصاً يعمل على توسيع وتعميق معرفة الميكانيزمات والوظائف النفسية العامة التي لا يطرأ عليها تغيير ذو دلالة يُعتَدُّ بها، فالنتائج المحصل عليها في علم النفس الاجتماعي بهذا المعنى، ليست إلا وسيلة لتخصيص وحصر أثر بعض المتغيرات والعوامل التي تثير السلوك وهي بذلك تشبه المتغيرات

(16) Grisez, J.op. cit. p. 27.

الفـزيـولـوجيـة وغيرهـا. ونفس مـا يقـال عن علم النفس يصـدق، من زاويـة أخرى، على علم الاجتماع في علاقته بعلم النفـس الاجتـماعي من خلال التعميم.

وبهـذا يتجلى لنـا على مستوى التعميم كـذلـك مظـاهر النكـوص والركـود كعـائـق إبستمولوجي يلزم تحقيق قطيعة معه من أجل بلوغ تصور نظري يأخذ بعين الاعتبـار الظـاهرة السيكوسوسيولوجية في مختلف تجلياتها وخصوصيتها.

محمد كداح

ملاحظات حول المناهج المستخدمة في دراسة الجانحين

سأركز في هذا العرض على بعض الملاحظات المنهجية الخاصة بظاهرة من ظواهر السلوك وهي الجناح délinquance. والهدف من هذه الملاحظات هو المساهمة في بلورة منهج وتقنيات لدراسة هذه الظاهرة دراسة تتصف أكثر ما يمكن بالدقة والموضوعية.

الملاحظة الأولى : هي الاعتماد أساساً على الإحصائيات الرسمية أي الأرقام التي تقدمها الشرطة أو الدرك والمحاكم. ونحن نعلم أن هذه الإحصائيات لا تغطي كل الظاهرة الجانحة. فهناك الجناح الخفي délinquance cachée أي الأشخاص الذين ارتكبوا أفعالاً يعاقب عليها القانون لكنهم لم يكتشفوا ولم يكونوا موضع متابعة. فكم هي نسبة هؤلاء الأشخاص ؟ وما هي طبيعة أفعالهم الجانحة ؟ ما علاقة الجناح الخفي بعوامل السن والجنس والانتماء الطبقي ؟ ما هي العلاقة التي يمكن أن توجد ما بين حكم الشخص على مخالفة معينة وارتكابه لتلك المخالفة..؟

هذه الأسئلة وغيرها لا نملك عنها جوابا أو معلومات محددة. ومع ذلك لا يمكننا أن ندعي فهم الظاهرة الجانحة بالاقتصار فقط على جانبها الرسمي أو الظاهر، إننا عندما نختزلها إلى هذا الجانب، سنكون حينئذ ليس أمام الجناح الحقيقي الواقعي، بل الجناح كما تقدمه أجهزة الدولة المكلفة بالرقابة، وبتعبير آخر، إننا نختزل الظاهرة الجانحة على النشاط الذي تقوم به هذه الأجهزة. وأهم ما يتميز به هذا النشاط في أي مجتمع، هو الطابع الانتقائي selectif. إن الرقابة تسلط أكثر ما يمكن على الأطفال الذين يقطنون الأحياء الهامشية ومدن القصدير، أي على أبناء الفقراء وأبناء العمال المهاجرين. مما أدى إلى كون الأغلبية المطلقة

من نزلاء السجون من أصل اجتماعي فقير. ولقد ترتب عن هذا بدوره أن بعض الأبحاث تسارع إلى الاستنتاج بأن الفقر هو السبب في الجناح. في حين أن الجناح موجود أيضاً في الأوساط الغنية. إن جرائم الاحتيال والرشوة والتزوير والاختلاسات المالية الكبيرة التي تلحق أكبر الأضرار بالمجتمع شائعة في هذه الأوساط، ولكن أغلب هذه الجرائم يظل بدون متابعة وبالتالي لا تظهر في الأرقام الرسمية. وعليه، تكون الدراسات التي تعتمد على هذه الأرقام تشتغل على أفراد أو على عينات لا يتوفر فيها شرط التمثيل الصادق (représentativité) مما يجعل النتائج أيضاً غير قابلة للتعميم.

لكن كيف يمكننا أن ندرس الجناح الخفي ؟ إن التقنية المستخدمة في هذا الصدد هي ما يعرف بالاستمارة السرية، وهي مطبقة على نطاق واسع في كندا والولايات المتحدة، ومن أهم خصائص هذه التقنية أنها تطرح على المفحوصين مجموعة من نماذج السلوك تختلف من حيث درجة خروجها على القانون، ويطلب من المفحوص أن يذكر هل سبق له أن قام بذلك السلوك. وفي بعض الأحيان يطلب من المفحوص أيضا أن يذكر رأيهُ الخاص في السلوك المضاد للقانون. ومن أمثلة ذلك :

لم يسبق لمحمد أن دخن الحشيش. وذات يوم التقى بمجموعة من الأصدقاء الذين أخبروهُ بأن لديهم حشيشاً واقترحوا عليه أن يدخنه معهم.

1 - نفترض أن أصدقاءك تعرضوا لنفس الموقف الذي كان فيه محمد. فماذا سيكون رد فعلهم في اعتقادك ؟

أصدقائي :

(1) لن يحاولوا مطلقاً تدخين الحشيش.
(2) من المحتمل أنهم لن يحاولوا ذلك.
(3) لستَ متأكداً على أنهم سيحاولون.
(4) من المحتمل أنهم سيحاولون.
(5) من المؤكد أنهم سيحاولون.

2 - بصراحة، ماذا كنت ستفعل لو وجدت نفسك في نفس الموقف ؟
3 - ماذا سيكون ردّ فعل والديك وأصدقائك لو اكتشفوا بأنك دخنتَ الحشيش ؟
4 - هل سبق لك أن دخنت الحشيش ؟

ولتلافي مخاطر الكذب التي تصاحب عادة هذا النوع من الأبحاث، يمكن إدراج بعض الأسئلة في الاستمارة من قبيل (هل سبق لك أن كذبت ؟). ويفضل بعض الباحثين إلغاء إجابات المفحوصين الذين لم يصرحوا بأنهم قاموا ولو بفعل إجرامي واحد أو المفحوصين الذين صرحوا بأنهم قاموا تقريباً بارتكاب كل الأفعال الجانحة. بينما يلجأ باحثون آخرون إلى اختبار إجابات المفحوصين وذلك بمقارنتها خاصة مع وجود أو عدم وجود مشاكل مع السلطات المدرسية أو البوليسية، ومن كل هذه الاحتياطات يتضح أن إمكانية الكذب جد قليلة خاصة وأن هذا النوع من الاستمارة يعطي ضمانات أساسية للمفحوصين بعدم كشف هويتهم أو استخدام إجاباتهم استخداماً يضر بمصالحهم. ومن البديهي أن استخدام هذه التقنية في البيئة المغربية يحتاج إلى إعداد وتقنين يراعي خصوصيات هذه البيئة.

الملاحظة الثانية : وتتعلق بالدراسات التي تستخدم المنهج الفارقي la méthode différentielle في البحث عن أسباب وعوامل الجناح. إن هذه الدراسات تقارن عينة من الجانحين بعينة من غير الجانحين ثم تلاحظ ما هي الخصائص التي يتميز بها الجانحون. وتسمح معرفة تلك الخصائص المميزة بإمكانية التنبؤ والوقاية وعلاج السلوك الجانح.

وعلى الرغم من أن المنهج الفارقي شائع في دراسة الجناح، إلا أنه يطرح عدة قضايا أهمها : إننا كثيراً ما نختار مجموعة من الأفراد على أساس أنهم غير جانحين، لكنهم في الحقيقة والواقع جانحون بالرغم من أنهم ليسوا متابعين ولا يتواجدون في السجن أو المؤسسات الإصلاحية.

لقد بينت الأبحاث التي أجريت في أوروبا وأمريكا (Leblanc ـ 1976) على أن حوالي 68 % إلى 93 % من المراهقين صرحوا بأنهم ارتكبوا أفعالاً كانوا سيعاقبون عليها قانونياً لو أنها اكتشفت. ومن جانب آخر تبين على أن $3/4$ الأطفال الذين اعتقلوا وحوكموا لم يكن جناحهم إلا من التافه الموجه ضد الممتلكات ولا يتوفرون في الحقيقة على بنية نفسية جانحة. إن المقارنات المبنية على مثل هذه الأخطاء في اختيار العينات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى استنتاجات خاطئة ومزيفة. وثمة مشاكل أخرى تعترض المنهج الفارقي وهي صعوبة إجراء البحث على عينة من الجانحين وعينة من غير الجانحين في نفس الشروط والظروف الموضوعية وبنفس العمق. فبينما يميل الجانحون إلى اعتبار البحث امتداداً للتحقيقات البوليسية والقضائية، ومن ثم يستجيبون بالشك والتحفظ وعدم الرغبة في التعاون مع الباحث،

فيعيشون التجربة كلها كتهديد وخوف، نجد غير الجانحين يميلون إلى أخذ البحث بعدم الجدية أو بنوع من الاستخفاف.

وهناك مشكلة أخرى وهي تأويل أو تفسير المقارنات. إن هذا التأويل كثيراً ما يعتمد على المتوسطات. لكن تأويل المتوسطات قد يؤدي إلى خطر إغفال بعض التفاصيل أو الخصائص الفردية الهامة أو الضرورية. إذ من الممكن في الحقيقة أن تكون لدينا عينتان لهما نفس المتوسط في خاصية نفسية معينة، لكن دون أن يعني ذلك أنهما متساويتان وبالضرورة في تلك الخاصية.

إن مجموعة متوسط ذكاء أفرادها 100 درجة، هذا المتوسط هو حصيلة نمط من الاستجابات قد يختلف عن النمط الذي نجده في مجموعة أخرى تحصل على نفس المتوسط. ومن جانب آخر، فإن اكتشاف فروق دالة إحصائياً بين مجموعتين لا يعني بالضرورة وجود علاقة سببية. إن هذه الفروق لا تستطيع أن تميز ما إذا كان عامل معين سبباً في الجناح أم أنه نتيجة للجناح أو أن كلا منهما ناتج عن سبب آخر يحدثهما معاً. ثم إن العلاقة السببية كثيراً ما يتم وضعها في صورة علاقة ذات اتجاه واحد. فالصراع بين الأبوين ينظر إليه على أنه هو السبب في انحراف الطفل دون إعطاء الاعتبار لما يمكن أن يكون لهذا الانحراف بدوره من انعكاسات على مصير واتجاه العلاقة بين الأبوين. إن العلاقة السببية ليست هنا علاقة طولية وحيدة الاتجاه بقدر ما هي علاقة تفاعلية وتصاعدية. فالطفل لن يكون مجرد كبش الفداء، مجرد كائن منفعل، بل يلعب كذلك دور الفاعل والمؤثر في الشروط البيئية المحيطة به. وهذه الشروط البيئية الجديدة سوف تعود لتؤثر في سلوك الطفل وذلك في حركة تاريخية.

إن عدوان الأبوين قد يستثير عدواناً مضاداً من جانب الطفل، وهذا العدوان المضاد سوف يؤدي إلى تبرير وتقوية عقاب الأبوين للطفل. وتؤدي التحولات الكمية في العلاقة إلى تحولات نوعية. ولا يتوقف الأمر عند الطفل وأفراد الأسرة بل تمتد العلاقة لتشمل المجتمع ككل. فالأسرة تجسد خللاً في المجتمع. والطفل يستجيب لتوقعات الأسرة بخرقه لقانون المجتمع مجسداً بذلك مأزق الأسرة ومشكلتها. وبمعنى آخر، يصبح الجناح حلاً لا مفر منه للموقف الصراعي الذي توجد فيه الأسرة. ويترتب عن هذه الوضعية أن علاج السلوك الجانح لن يكون بتغيير شروط ووسائل مراقبة الطفل ولا بمحاولة الضغط عليه حتى يمتثل لقواعد المجتمع وقيمه. بل لابد من إيجاد حل للخلل الاجتماعي وللمشكلة الأسرية. وذلك في إطار

موقف كلي يتميز بالتفاعل والتأثير المتبادل بين العوامل. من هنا نفهم الأهمية الخاصة التي يكتسيها العلاج النفسي للأسرة في مجال إعادة تربية الجانحين وإدماجهم في المجتمع.

الملاحظة الثالثة : وتتعلق بالدراسات الطولية longitudinales. وهي دراسات تتبع مظاهر النمو المختلفة عند نفس المجموعة من الأطفال منذ ميلادهم حتى بلوغهم سناً معينة، وهكذا تتبع التغيرات الطارئة على نفس المجموعة من الأطفال في الأعمار الزمنية المختلفة وطرق تسلسل هذه التغيرات وكيف يؤدي بعضها إلى البعض الآخر. إن هذا النوع من الدراسات قليل أو يكاد يكون غائباً في مجال الجناح. فليس هناك تتبع لنمو وتطور السلوك الجانح لدى مجموعة معينة من الأطفال لنرى ما هي التغيرات التي تطرأ على هذا السلوك مع تقدم الأطفال في السن وما هي تأثيرات ردود الفعل المجتمعية في تراجع واختفاء الأفعال الجانحة أو في بقائها واستمرارها لدى هؤلاء الأطفال. إن هذه الدراسة الطولية أو التتبعية تصبح ضرورة ملحة خاصة في مرحلة المراهقة وهي مرحلة يبحث فيها المراهق عن هويته الشخصية والاجتماعية. ولكي نستدل على أهمية استخدام الطريقة الطولية سنعرض بإيجاز لنتائج بحث أجري في كندا على 1084 مراهق ومراهقة تتراوح أعمارهم ما بين 12 إلى 18 سنة. أجابوا على استمارات سرية ثم أعيد توزيع هذه الاستمارات عليهم بعد مرور سنتين لكي يجيبوا عليها مرة أخرى.

ولقد دلت النتائج على أن :

- الجناح ظاهرة مرتبطة بتعلم المعايير الاجتماعية.
- الجناح يتوقف بشكل واضح على درجة النضج التي وصل إليها المراهقون ومدى مشاركتهم في الحياة الاجتماعية.
- الجناح يميل إلى أن يتلاشى مع الاستدماج التدريجي للمعايير الاجتماعية.
- الجناح يتناقص كلما أخذت المكانة الاجتماعية والاقتصادية للمراهقين تتضح وتتحدد. وكلما تقدموا في علاقاتهم مع الآخرين نحو مستوى الصداقة ثم مستوى الحب (Leblanc 1976).

هذه النتائج تشير إلى أن الجناح ليس استجابة معطاة مرة واحدة وبشكل نهائي بل على العكس إن الجناح ظاهرة مؤقتة ترتبط بعملية التنشئة الاجتماعية وبالتعلم الاجتماعي.

فإذا كان التعلم الفكري يتم بواسطة المحاولة والخطإ فلماذا يرفض للتعلم الاجتماعي أن يتم بنفس الطريقة ؟

إن التعلم بالمحاولة والخطإ موقف يتناول فيه المتعلم عدداً كبيراً من إمكانيات التفكير أو الحل إلى أن ينجح. وجوهر هذا التعلم هو استبعاد الأخطاء والإبقاء فقط على الصواب. قد يكون فيه تضييع للوقت لكنه الطريقة التي ليس أمام الإنسان غيرها في مواجهة المواقف المعقدة وغير المألوفة. وينطبق هذا النوع من المواقف المعقدة على مرحلة المراهقة بكيفية خاصة، إذ أنها مرحلة التحولات العميقة والمفاجئة. المرحلة التي يضع فيها الفرد نفسه والعالم المحيط به موضع السؤال. (Selosse – 1978).

إن المراهق يريد أن يختبر تلك القواعد والوصفات التي يضعها البالغون لسلوكه. وقد يخرق تلك القواعد عن اقتناع أو بدافع من التحدي أو الفضول أو اللذة أو أحياناً أخرى بسبب الجهل أو الصدفة. والمشكل ليس في هذا الخرق للقانون في حد ذاته، بل في الكيفية التي يستجيب بها المجتمع لهذا الخرق، أي في ردود فعل المجتمع.

لقد أشار «إريكسون» (Erikson – 1972) إلى أهمية وجود فترة سماح أو أجل نفسي - اجتماعي (moratoire psycho-social) يعطى للمراهقين، وهو إجراء ضروري في وقت تتزايد فيه حدة الصعوبات التي يتعين على المراهق أن يتجاوزها قبل أن يعترف به كعضو كامل في المجتمع. وتبدو الطريقة الطولية في دراسة الجناح أكثر انسجاماً مع هذا الإجراء الذي تفرضه طبيعة النمو.

إن السلوك الجانح لا يمكن فهمه إلا من زاوية التطور والتغير والصيرورة. بينما يؤدي الاقتصار على دراسة هذا السلوك في سن معينة فقط عند الطفل أو المراهق إلى عملية وصم stigmatisation كتصنيف الطفل أو المراهق تحت اسم «الشخصية الإجرامية» أو «البنية الجانحة» فيصبح الطفل أو المراهق على إثر ذلك، سجيناً لتلك الهوية السلبية التي يصعب إخراجه وتحريره منها. وهنا لابد من الإشارة إلى ضرورة تجنب استخدام مناهج «علم النفس المرضي» في التعامل مع المشكلات التي يطرحها الأطفال والمراهقون الجانحون، إلا في بعض الحالات الاستثنائية التي لا يفيد معها اللجوء إلى طرق أخرى.

المراجع

1) – Erikson (H.), **Adolescence et crise**, traduit par Nass (J.) et Combet (L.), Paris, Flammarion, 1972

2) Leblanc (M.), **la délinquance à l'adolescence : de la délinquance cachée à la délinquance apparente**, in Annales de Vaucresson. 1976, 77. 15-50

3) Selosse (J.). **la délinquance à l'adolescence**, Revue de neuropsychiatrie et d'hygiène mentale de l'enfance. 1978. N° 10-11 pp 503-511.

المختار الهراس

منهج السيرة في السوسيولوجيا*

إن النهج الذي سارت عليه السوسيولوجيا إلى حدود الوقت الراهن، اتجه أساساً إلى دراسة الظواهر الكلية والأطر العامة على حساب المعطيات الذاتية والعناصر الجزئية؛ اتجه إلى تنحية هاته الأخيرة على أنها هامشية ولا عقلانية للتركيز فقط على ما هو كلّي وشامل. وهي بذلك لم تحِدْ عموماً عما سبق أن أوصى به أرسطو : «لا علم إلا بالكلّيات»، ودوركايم : «ينبغي أن نتعامل مع الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء». فتمت صياغة مناهج ونظريات تعير كل اهتمامها للبحث عن العلاقات الإحصائية وتشكيل أجهزة نظرية متماسكة، باسم العلم تعطي الأولوية لقياس الظواهر، وباسم الموضوعية تُلغي من حسابها كل ما هو ذاتي على أنه لا عقلاني ومبهم.

هذا التركيز على الأبعاد الشاملة للظواهر الاجتماعية المدروسة يميّز بصفة خاصّة السوسيولوجيا الفرنسية. أما التقليد السوسيولوجي الألماني مع ماكس فيبر وجُورج سمل مثلاً، فإنه ينطلق، على خلاف ذلك، من الأفراد لدراسة الظواهر الاجتماعية. هذه النزعة الفردية لديهما لا علاقة لها بما يُعرف بالنزعة الذرّية Thomisme، ذلك أن الفرد بالنسبة لهما يُطرح أولاً باعتباره منصهراً في ماضٍ وفي إطار اجتماعي معين، ويطرح ثانياً ككائن قابل لأن تكون له مميزات وخاصيات مماثلة مع أفراد آخرين يعيشون نفس الأوضاع.[1]

* مقتطف من أطروحة دولة توجد حالياً في طور الإنجاز.

1) Raymond Boudon, (entretien avec) «L'individualisme en sociologie», Esprit, N° 105, novembre, 1985, p. 101 et 106.

إن تاريخية الإنسان، إذا أمكن الحديث عنها، لا تتمثل في قدرته على استرجاع ماضيه، وإنما في قدرته على أن يستدمج في شخصيته مميزات تخص الإنسان بصفة عامة وأعضاء مجتمعه بوجه خاص، سواء منهم الأجيال الماضية أو المعاصرة أو اللاحقة.[2]

انصهار الفرد في التاريخ، بل تجسيد الفرد للتاريخ أبرزه بعض المفكرين بوضوح. الفرد بالنسبة لماركس تجسيد تركيبي لمجمل العلاقات الاجتماعية للإنتاج، وبالنسبة لسارتر عنصر كوْني خصوصي universel – singulier.[3] ومعنى ذلك أنه لا هوة بين الفرد والمجتمع ولا حواجز تحول دون الانتقال من الفرد إلى المجتمع. واعتماد المنهج البيوغرافي بالتالي كوسيلة للتعرف على الثقافة والمجتمع يصبح ممكناً ما دام الأفراد هم، بشكل أو بآخر، مرآة للقيم السائدة ولمحيطهم الاجتماعي.[4]

المقصود بمنهج السيرة في السوسيولوجيا[5]

إن الأمر في الواقع لا يتعلق بسيرة ذاتية autobiographie. فرغم أن المبحوث يتحدث بنفسه عن حياته الشخصية فإنه لا يقوم بذلك وحده، ولا يكتب ما يتمكن من تذكره. بل إنه يروي سيرة حياته بحضور الباحث وتمشياً مع الأسئلة التي قد يطرحها عليه هذا الأخير من حين لآخر. فالأصح ربما هو أن نتحدث عن المنهج البيوغرافي أو عن منهج السيرة أو عن منهج تاريخ الحياة. لكن بما أننا قررنا منذ البداية أن نتناول السيرة من الزاوية السوسيولوجية وليس من الزاوية السيكولوجية، فربما سنكون أكثر وضوحاً لو أننا ميزنا بين

2) Karel Kosik, l'individu et l'histoire, l'Homme et la société, juillet-août-septembre, 1968, p. 89.

3) Franco Ferrarotti, sur l'autonomie de la méthode biographique, p. 141, in sociologie de la connaissance (études réunies par J. Duvignaud), Payot, Paris, 1979.

4) هذا ينطبق بصفة خاصة على بعض المجتمعات الإفريقية التي ظل الأفراد في إطارها منصهرين نسبياً في الجماعة التي ينتمون إليها، وذلك على خلاف الفرد في المجتمعات الغربية حيث تحول منذ أمد بعيد إلى كائن معنوي مستقل وغير اجتماعي يتحكم بنفسه في أفعاله ومصيره.

Maurice Catani – intervention la question de l'autre, in Individualisme et autobiographie en Occident, Revue de l'institut de sociologie, 1982, 1-2, pp. 28-29.

5) إن أول محاولة لصياغة هذا المنهج علمياً تمت من لدن الباحثين W. Thomas و F. Znaniecki وذلك من خلال دراستهما عن الفلاحين البولونيين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والتي نُشرت نتائجها ما بين 1918 و 1920 :

The polish peasant in Europe and America, Monograph on an immigrant group, Boston.

ولما عاد Znaniecki إلى بولونيا سنة 1921 استمر في تطبيق هذا المنهج وإقناع تلامذته بأهميته مقابل اعتزال وسطحية الطريقة الإحصائية إلى حد سمي فيما بين الحربين «بالمنهج البولوني».

J. Markiewicz-Lagneau L'autobiographie en Pologne, Revue française de Sociologie, vol. XVII, 1976, p. 592-593 et 597

المنهج البسيكوبيوغرافي، ويخص علم النفس بالدرجة الأولى، والمنهج الإثنوبيوغرافي الذي يخص السوسيولوجيا والأنتروبولوجيا والعلوم الأخرى القريبة منهما، أو أننا بدل الحديث عن السيرة أو تاريخ الحياة، تحدثنا عن سيرة الحياة الاجتماعية أو تاريخ الحياة الاجتماعية.

الإثنوبيوغرافية لا تجعل من الشخصية في حد ذاتها بؤرة اهتمامها، بل السيرة ليست بالنسبة لها سوى وسيلة للتعرف على الأحداث والوقائع ومجمل السيرورات والعلاقات الاجتماعية العامة. الإثنوبيوغرافية، بتعبير آخر، هي «البيوغرافية الاجتماعية والثقافية للكائن الجماعي الذي لا يشكل الراوي سوى أحد مكوناته».[6]

دواعي وشروط إعادة الاعتبار للمنهج الإثنوبيوغرافي

لعل مما يبرر تجدد اهتمام السوسيولوجيين بالمنهج الإثنوبيوغرافي هو أن صاحب السيرة، حتى لما يتكلم بصيغة المتكلم المفرد - أنا - فإن الماضي موضوع حديثه، لا يخصه هو وحده بقدر ما يتقاسمه مع كل الذين احتك بهم بشكل أو بآخر. فأنا يمكن أن تعني أيضاً نحن طالما أن الرّاوي مضطر لأن يتخطّى حدود ذاكرته الضيقة ليتحدث إلينا أيضاً من موقع ذاكرة الآخرين[7] طالما أن هناك ذاكرة جماعية لا يمكنه أن ينفصل عنها بصفة كلّية، وأن الذاكرة تنتقي ذكرياتها من النقطة التي «يلتقي ويتداخل فيها التاريخ الشخصي بالتاريخ المحلي والتاريخ الجماعي».[8]

ثم إذا كان كل فرد يفكر ويعبّر بالأدوات المعرفية والثقافية التي يزوده بها مجتمعه، فالسيرة، تبعاً لذلك، لابد أن تكون، ضمن حدود معينة شهادة عن مجتمع وعن ثقافة برمتها.

ومما يثير أيضاً اهتمام السوسيولوجيين بالمنهج الإثنوبيوغرافي هو أن الوقائع الواردة في سيرة معينة تختلف عما يرد في السير الأخرى أساساً على مستوى لحظة حدوثها - أما مادة الأحداث ومضمونها، فتكون في كثير من الأحيان متقاربة إن لم نقل متشابهة. مما يساعد على التعميم ويجعل الانتقال من الفردي إلى الاجتماعي أمراً ميسوراً.

إلى جانب هذه العوامل المستمدة من طبيعة السيرة ذاتها، هناك عوامل أخرى مرتبطة إما بالتطورات التي عرفتها المجتمعات المعاصرة أو بطبيعة الرواة أنفسهم :

6) J. Poirié, S. Clapier-valladon, P. Raybant – les récits de vie, P.U.F., 1983, p. 50, 51 et 61

7) Y. Lequin et J. Metral A la recherche d'une mémoire collective, les métallurgistes retraités de Givors, Annales E.S.C., Janvier-Fevrier, 1980, p. 157 et 160.

8) Isabelle Bertaux-Wiame, mémoire et récits de vie, Pénélope, N° 12, printemps, 1985.

1) التحولات الاجتماعية الجارية حالياً في كل المجتمعات بما تشكله من تهديد لاستمرار الإرث الثقافي أدت إلى اعتماد السيرة كوسيلة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. ذلك أن الشروط الاجتماعية التي كانت تسمح سابقاً بتواصل شفوي مكثف، وبانتقال المعارف والتجارب ـ شفوياً ـ عبر الأجيال قد توارت حالياً إلى حدّ بعيد. فتعايش أكثر من جيلين في مسكن واحدٍ لم يعد يتحقق إلا نادراً، مما يعني أن الاستعداد للرواية الشفوية، حتى إن استمر قائماً، فإنه لن يجد مجالاً للتحقّق، ووظيفة التنشئة التي كانت في السابق منوطة بالعائلة انتقلت حالياً إلى المدرسة ووسائل الإعلام والأحزاب والجمعيات الثقافية والنوادي الرياضية، الخ... ثم إن النماذج الثقافية عرفت هي أيضاً تحولات نحو المستقبل بدل الارتداد إلى الماضي، هي الإشادة بالشباب بدل الارتكان إلى نصائح وتوجيهات الشيوخ. هذا إضافة إلى أن التغيرات المتلاحقة التي تشهدها حالياً المجالات العلمية والتقنية جعلت الأبناء أحياناً أوسع معرفة من آبائهم، وأصبحوا هم بالتالي القادرون على تعليم آبائهم وليس العكس. فإذا كان التواصل الشفوي عبر الأجيال قد تقلص إلى هذا الحد، إذا كانت القناة الشفوية قد كفت عن النهوض بأدوارها التقليدية، إذا كان المسنّون، كلما أقدموا حالياً على رواية سيرتهم يواجهون إحباطاً متزايداً في علاقتهم بأبنائهم وأحفادهم وحتى زوجتهم في بعض الأحيان،[9] فإن الخوف على جزء هام من الإرث الثقافي والمعرفي من الضياع دفع العديد من السوسيولوجيين في مختلف البلدان إلى اعتماد السيرة كقناة بديلة للاستماع إلى شهادات أصبحت حالياً على حافة الاندثار.

2) كلما كان الحاضر متسماً بالبؤس والشقاء، أو بالتفكك الاجتماعي والعزلة والتباعد بين الأفراد، أو رازحاً تحت وطأة الحزن والحاجة الملحة، كلما كان ذلك حافزاً على الرجوع إلى الماضي لرواية بعض مضامين ومراحل السيرة. فالتوتر الناجم عن مثل هذه الأحوال يشكل الأرضية المواتية لانطلاق فعل الرواية. وكما قال سارتر : «الانفعال يولد والتاريخ يبدأ». إن الأزمة الاقتصادية تولد الحنين إلى ما ساد في الماضي من ظواهر الطمأنينة والأمان. فحيثما ادلهمت آفاق المستقبل يصبح من السهل الرجوع إلى الماضي، حيثما أصبح المستقبل، كما يقول عبد الله العروي، مغامرة غير مضمونة النتائج، يصبح الماضي هو الملجأ والحل في آن واحد. ومعنى هذا أن السيرة في مثل هذه الظروف لن تتم فقط بفعل الاستجابة لرغبة

(9 J. Poirié, e. Clapier-valladon, P. Raybaut, op. cit., p. 18-19 et 20

الباحث، وإنما أيضاً تحت ضغط الخوف من المستقبل والمجهول. فتصبح السيرة آنذاك كتاريخ فردي نفياً للتاريخ بمعناه العام.[10]

3) هناك أيضاً عامل آخر أسهم في إعطاء دفعة جديدة للسيرة ويتمثل في فشل التطلعات الثورية التي سادت خلال الستينات وبداية السبعينات، مما أفسح المجال، وبشكل متزايد، لمواقف أكثر واقعية وأقل طوباوية، وتمّ التركيز بالتالي على «المعيش» باعتباره الوسيلة المثلى في نظر الوضعيين للتخلص من الإيديولوجيات والرؤى الفلسفية.[11] وإذا كنا لا نشاطر الوضعيين في طرحهم هذا، فما يهمنا في هذا المجال هو أن عدداً من السوسيولوجيين استعملوا منهج السيرة بهذا المعنى متناسين ما لهذا الموقف بدوره من خلفيات فلسفية لا يعيها.

4) كلما تعلق الأمر بانعتاق ثقافات محلية وجهوية من هيمنة ثقافة مركزية، أو بانعتاق إرث ثقافي متعدد ـ شكلاً ومضموناً ـ من تعسف التوحيد الثقافي، كلما ظهرت سيرة الحياة كوسيلة مثلى لإحياء ما أوشك على الاندثار، والحفاظ على خصوبة الإرث الثقافي في تنوعه وتعدده.[12]

5) المنهج الإثنوبيوغرافي يتجه على وجه الخصوص إلى المسنين بحكم أنهم الأقدر على تزويدنا بنظرة مقارنة بين الماضي والحاضر، وأيضاً بحكم أن التجارب المتراكمة لديهم تجعل سيرتهم أحياناً خزاناً حقيقياً للمعطيات التاريخية والاجتماعية. ثم إن المسنّين، على خلاف الكهول مثلاً. لا ينظرون إلى الماضي من خلال متطلبات الحاضر، ولا يتجهون إليه بحثاً عن حلول لمشاكل راهنة، بل إنهم يتخطون الحاضر بسهولة، بعد أن تخلصوا من جل الالتزامات التي كانت تربطهم به، ويرجعون إلى الماضي، بمبادرة منهم أحياناً، ينقبون في وثائقهم ورسائلهم تارة ويسألون أقرانهم تارة أخرى، علّهم يصلون إلى تدقيق بعض الذكريات وضبط بعض التواريخ. أو أنهم يعمدون إلى «استعادة» الماضي كانتقام من حاضر لم يعد يمنح لهم المكانة التي كانوا يحظون بها سابقاً، أو كمحاولة منهم توظيف امتيازهم الوحيد في تعزيز مكانتهم الرمزية وتقوية موقعهم الاجتماعي.[13]

(10) Claude Abastado, «Raconte ! Raconte...» les récits de vies comme objet sémiotique, Revue des Sciences Humaines, N° 191, 1983 – 4, p. 13.

(11) Ibid., p. 13.

(12) Ibid., p. 12.

(13) Maurice Halbwaks les cadres sociaux de la mémoire, P.U.F., Paris, 1952, pp. 102-104.

كما أن هذا المنهج من جهة أخرى، أصبح يخاطب أكثر فأكثر أشخاصاً فقدوا الثقة إلى حدّ بعيد في المؤسسات الكبرى، فاتجهوا من جرّاء ذلك إلى تركيز اهتمامهم بصفة خاصة على حياتهم الشخصية بأبعادها العائلية والسكنية والمهنية والترفيهية،[14] مما يسهل عمل الباحث السوسيولوجي الذي سيجد نفسه في هذا الحال معْفياً من مهمة توجيه اهتمام الرواة من العام إلى الخاص.

6) التغير الحاصل في علم التاريخ الذي بدأ يتجه بشكل متزايد من التركيز على التاريخ السياسي إلى الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي، بكل ما يندرج ضمنه من مجالات وميادين (تاريخ العائلة، العقليات، الجنس، الذهان...) هو عامل آخر أسهم في إثارة انتباه الباحثين إلى المنهج الإثنوبيوغرافي.

فالموضوعات التاريخية لم تعد فقط أحداثاً سياسية أو عسكرية أو اقتصادية بل بدأت تكتسب أكثر فأكثر «لوناً وجودياً».

لقد اعتبر بعض المؤرخين في الآونة الأخيرة أن عادات الأكل واللباس ربما لها تأثير على الجماعات أقوى وأشد من تأثير القواعد الإدارية والمؤسسية. فكان من ضمن نتائج مثل هذا الموقف أن تقلص اهتمامهم بالأحداث والتواريخ والتسلسل الكرونولوجي، وانفتحوا مقابل ذلك، أكثر فأكثر، على المعيش اليومي بما يتضمنه من أحداث صغرى لكن قوية الدلالة، مما جعل حالياً الالتقاء بين التاريخ والإثنولوجيا ممكناً، وأفسح المجال بالتالي أمام السعي إلى تشكيل مجال جديد للدراسة يُسمونه تارة بالإثنو ـ تاريخ وتارة أخرى بالأنثروبولوجيا التاريخية.[15]

7) هذا الاهتمام بالحياة الشخصية يجد حافزاً إضافياً فيما تنشره باستمرار وسائل الإعلام عن المعيش اليومي للأفراد والمستجدات التي تلحقه وتطرأ عليه – وحيث إن هذه الممارسة أصبحت حالياً – ولو بدرجات متفاوتة – تشمل جل المجتمعات، النامية والمصنعة منها، فإن جوانب مختلفة ومتنوعة من سِيَر الأفراد أصبحت في الوقت الحاضر معروضة أمامنا للتعرف عليها ومساءلتها وكذا المقارنة فيما بينها. مما يزيل عنها الهامشية وحكم التفاهة الذي صدر في حقها ويمنحها حالياً قيمة جديدة أصبحت بالنسبة للعديد من الأفراد باعثاً على الاهتمام

14) Georges Balandier, **Essai d'identification du quotidien**, Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXIV, Janvier-Juin, 1983, p. 6.

15) J. Le Goff, **l'histoire du quotidien**, Magazine littéraire, N° 164, septembre, 1980, pp. 38-39.

بتاريخهم الشخصي وخصوصاً منه تلك الجوانب التي لم ينتبهوا إليها من قبل أو لم يجرؤوا على «نبشها».

تلك هي عموماً العوامل التي ساعدت على اتساع نطاق المنهج الإثنوبيوغرافي في البحث السوسيولوجي والتاريخي، كمنهج متميز، سواء على مستوى زاوية النظر أم على مستوى التقنيات التي يقتضيها استعماله - ولعله من الجدير بنا، بعد استعراض الشروط التي ساعدت على ظهور هذا المنهج، أن نحاول تحديد بعض الخصائص التي يتسم بها، خصوصاً تلك التي جعلت منه ممارسة فريدة في البحث السوسيولوجي.

خصائص المنهج الإثنوبيوغرافي

إذا كان المنهج الإثنوبيوغرافي، على غرار المناهج الأخرى، يستند هو أيضاً بدوره إلى المقابلة كتفاعل بين الباحث والمبحوث وإلى تحليل محتوى الرواية الشفوية، فإن هناك بالمقابل خصائص يتميز بها إلى حد بعيد عن بقية المناهج والتقنيات الأخرى :

1) السيرة استظهار للماضي وإعادة لبنائه

أحياناً تكشف لنا السيرة معطيات جديدة لم يسبق أن خطرت ببالنا، وأحياناً أخرى نلمس أنها تتحدث عن أشياء معروفة لدينا إلى هذا الحد أو ذاك : احتفال معين، طقس ديني، حركة مقاومة، ضرب الأطفال في الكتاب... بحيث تصبح السيرة وكأنها استظهار récitation لا يفعل الراوي من خلاله سوى تأكيد ما سبق أن عرفناه.[16] وكذلك الأعضاء الآخرون المنتمون إلى نفس جماعة الراوي، فهم بدورهم يلمسون أن الرواية التي يستمعون إليها هي عبارة عن استظهار لما علق بالذاكرة الجماعية. يحدث هذا خاصة لما يكون الراوي في نظرهم مؤهلا للتحدث باسم الجماعة، وجديراً بحكم سنه ومكانته الاجتماعية - أما عندما يكون الراوي في نفس المستوى الاجتماعي لمستمعيه فإن روايته لا تلقى آنذاك الموافقة التي تُمنح عادة للمحفوظات المتداولة في الجماعة. مما يدفع الحاضرين إلى التدخل من حين لآخر في مجرى الرواية للتصحيح تارة وللإضافة تارة أخرى، بغية منهم الاقتراب من الحقيقة أو مما يعتقدون أنه الحقيقة.[17]

16) M.L. Terray, **Le discours du vécu**, Revue des Sciences Humaines, N° 192, 1983 – 4, pp. 11-12

17) Colette Le Cour Grandmaison, **La norme et l'écart dans l'entretien ethnologique**. Ibid., pp. 101-102.

على أن الطابع الاستظهاري الذي تتميز به السيرة أحياناً لا ينبغي أن يحجب عنا كونها لا تشكل استرجاعاً مباشراً وشاملاً للتجارب الماضية المعاشة، بل هي على الأصح إعادة بناء وإعادة هيكلة لذلك الماضي. فذاكرة الراوي تنتقي، تنظم، وتختزل المدة الزمنية التي استغرقتها الأحداث، فلا تقدم بالتالي سوى جانباً منها دون بقية الجوانب الأخرى، يحدث هذا حتى لما يكون الراوي قد لاحظ تلك الأحداث أو شارك فيها بصفة فعلية.[18] وحيث إن هذا الانتقاء من صميم أي عملية تذكرية، فإن السيرة، إذْ تستند إلى الذاكرة بهذا المعنى، فإنها تغدو أقرب إلى ذاكرة حياة منها إلى تاريخ حياة.[19]

2) تلقائية السيرة

من مميزات السيرة أيضاً أننا لسنا بحاجة دائماً لأن نطلبها بشكل مباشر وبصريح العبارة، بل يكفي أحياناً أن نستثير المبحوث للحديث عن الماضي بصفة عامة وليقدم شهادته عن بعض الأحداث والوقائع ليُقحِم سيرته وينتقل بسرعة من مجرّد الإدلاء بشهادة إلى طرح نفسه كشخص مشارك، أو على الأقل كشخص معْني بما يتحدث عنه. بل أبعد من ذلك، قد ينجم عن طلب السيرة بشكل مباشر إعاقة الراوي عن الكلام وتجريده مسبقاً من عفوية الحديث. فالحديث عن الماضي ورواية السيرة كثيراً ما يلتقيان؛ والحاجة الملحة والدائمة لاستحضار مشاهد الحياة - لدى الشباب والمسنين في آن واحد - لا تكلف الباحث سوى مجرّد التلميح والإثارة الغير مباشرة ليحصل على ما يريد.[20]

3) السيرة مشاركة فعالة للمبحوث في سيرورة البحث

إذا كانت العلاقة القائمة عموماً بين الباحث والمبحوث هي في أساسها علاقة بين هيئة علمية من جهة، وجماعة إثنية أو مهنية من جهة أخرى؛ وإذا كانت مثل هذه العلاقة تتخطى الحدود لتكتسب فوق ذلك، أبعاداً أخلاقية واجتماعية وسياسية،[21] بحيث يغدو الباحث في

(18) Paul Veyne, **comment on écrit l'histoire ? essai d'épistémologie**, p. 14, 15, 55 et 67. Seuil, Paris, 1971.

(19) Sélim Abou, cité in, yves Chevalier **Biographie et sociologie**, Revue Française de Science Politique, Vol. N° 1, Février, 1979, Paris, p. 94

(20) Maximilienne Levet-Gautrat, **Récits de vies, Récits de mort**. Revue des sciences Humaines. N° 191, Juillet-Septembre, 1983, p. 118

(21) لاحظ بيير بورديو في هذا الإطار أن «العلاقات ما بين الأشخاص لا تشكل في أساسها مجرد علاقة بين فرد وآخر.. إن حقيقة التفاعل لا تكمن أبداً كلها في التفاعل وهذا ما ينساه علم النفس الاجتماعي والنزعة التفاعلية.. إن ما يحمله الأفراد معهم، في كل زمان ومكان، هو موقعهم الحالي والسابق في البنية الاجتماعية...»

Pierre Bourdieu, **Esquisse d'une théorie de la pratique**. p. 184, librairie Droz. Genève, Paris. 1972

إطارها هو صاحب اللغة والفكر المشرعين والمعترف بهما، في حين يظل الطرف الآخر مجرد وثائق ومعطيات خام تنتظر الهيكلة وإعادة البناء،[22] فإن السيرة تمنح فرصة تغيير هذه العلاقة اللامتكافئة، لكونها تسمح للمبحوث بأن يُسهم بشكل فعال في تشكيل المعرفة السوسيولوجية.

فالسيرة هي أولاً وقبل كلّ شيء عمل مشترك بين الراوي والباحث الاجتماعي، نتاج لتعاون حقيقي بين الملاحِظ والملاحَظ. ومما يميز هذه العلاقة بصفة خاصة هو بالدرجة الأولى النّهج الذي تستلزم أن يتبناه الراوي إزاء ماضيه، حيث لا يقف عند مجرّد استرجاعه، بل يتعدّى ذلك إلى ربط علاقة شبه نظرية مع صوره ومضامينه بما يرتبط بها من انتقاء وتنظيم واختزال الخ... وتبعاً لذلك لا تعود مسألة الموضعة objectivation هنا قائمة فقط بين الباحث الاجتماعي والسّيرة موضوع بحثه من جهة أخرى، بل أيضاً بالنسبة للراوي سواء إزاء المضامين التي يتجه إلى إبرازها في سيرته، أم إزاء الشروط التاريخية والاجتماعية التي ينطلق منها في عمله هذا. «فعلاقة الموضعة هذه - كما عبر عبد المالك صياد - يجب اقتسامها مع المبحوث وإشراكه فيها وتبليغها له لأن ذلك هو شرط ظهور إمكانية التعاون الذي تكون السيرة نتيجة له».[23] ومعنى هذا بتعبير آخر أن العلاقة التي تستلزمها السيرة بين الباحث والمبحوث تؤدي في نهاية المطاف - على حدّ تعبير صياد Sayad - إلى «الطعن في الامتياز الإبيستيمولوجي للباحث كما سنّه التقليد البنيوي».[24]

ثم إذا كانت السيرة بالنسبة لنا تعني فقط مجرد أداة نستعملها للحصول على معطيات حول موضوع بحثنا، فإننا لا نرى أن السيرة بهذه الصورة تشكل، كما قيل، مقاربة جديدة في مجال البحث السوسيولوجي، فهذا المنظور إذْ يركز فقط على العلاقة سيرة/معطيات فإنه يُلغي من حسابه في ذات الوقت، العلاقة بين الباحث والراوي، رغم أن هاته الأخيرة هي التي تضفي طابع الجدة على السّيرة وتميزها عن باقي الأدوات المنهجية الأخرى. هذا الجانب

22) إذا كان من الممكن أن نتفق مع بيير بورديو بخصوص تأكيده على البعد المؤسسي والاجتماعي لعلاقة التفاعل القائمة بين الباحث والمبحوث، فإنه لا يمكن التغافل في نفس الوقت عن أن هذه العلاقة تتحدد أيضاً بالتاريخ الفردي لكل منهما بما يتضمنه من خبرات سابقة ومعارف متراكمة تسمح لهما بتعديل وإعادة تأويل الدور المحول لهما موضوعياً انظر في هذا الإطار:

Pierre Heraux et Denise Deshaies, Interview et pouvoir langagier, Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXIX, Juillet-Décembre, 1985, p. 314

Abdelmalek Sayad, texte manuscrit traduit par Mohamed Baudoudou

Ibid.

المثير والمتميز في السيرة يتجلّى بوجه خاص في كون المبحوث، إذ يتلقّى أسئلة الباحث، فهو يسأله «بدوره»؛ وإذْ يَطلع الباحث على مضمون حياته وتفاصيلها، فإنه يساعده على أن يكتشف نفسه، مما يترك الباب مفتوحاً أمام الباحث ليس فقط لتقدير مدى أهمية المعطيات المحصل عليها، وإنما أيضاً للتخلص من أحكامه المسبقة وإعادة النظر في مفاهيمه ونسقه الفكري. فحياة الراوي تصبح إذن بالنسبة للباحث بمثابة مرآة يرى فيها نفسه ليبدي بعد ذلك تشككه أو حتى تراجعه عن بعض ما سبق له أن تبناه من مواقف وتصورات - والسيرة بهذا المعنى تصبح منهجية للتخلي **méthodologie de renoncement**، لكن ليس كهدف في حد ذاتها أو كنقطة وصول تكون السيرة عندها قد استنفذت مفعولها، وإنما كوسيلة للرفع من مستوى التواصل وفتح آفاق علمية جديدة.[25] وغني عن البيان أن تطوراً من هذا القبيل لا يحصل إلا بالنسبة لسوسيولوجيين الذين يربطون ما بين البحث والتجربة، وما بين البحث عن الحقيقة والبحث عن الذات.

4) السيرة رصد شمولي للواقع

إذا كانت المصادر المكتوبة في المجتمعات الإفريقية كثيراً ما تقدم الوقائع مجزأة ومبتورة، فإن السيرة تقدمها لنا مجمعة ضمن سياق دلالي موحد، وهي بذلك تغني الباحث مما يقتضيه العمل الميداني عموماً من تجزيء للواقع. إن الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، كل هذه المستويات ترد موحدة في إطار السيرة، مما يتيح للباحث بإدراك الكيفية التي يُسْهِم بها تفاعل هاته العوامل في إنتاج لغة المبْحوث وطبيعة إدراكه لماضيه وحاضره.[26]

5) السيرة معرفة من الداخل

السيرة تسمح لنا بالتعرف على الكيفية التي يترجم بها الأفراد في حياتهم الواقعية الضغوط الاجتماعية والمؤسسية الواقعة عليهم، مما ينتج عنه أن معرفتنا بالواقع الاجتماعي تكون أدق وأشمل ما دمنا قد أضفنا، إلى الإلمام بشروطه الموضوعية، معرفة خصائصه الذاتية.[27]

(25) Geneviève Bollème, **Récits pour vivre**, revue des Sciences Humaines, N° 191, Juillet-Septembre, 1983, p. 36, 37 et 38.

(26) Françoise Morin, **Politiques anthropologiques et histoire de vie**, Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXIX, P.U.F., Paris, 1980, p. 329

(27) C.L. Strauss, cité in, Dampierre (Eric de), **le sociologue et l'analyse des documents personnels**, Annales (E.S.C.) 1957-3, p. 444

كما أنها تتعارض وكل اجترار للمعرفة التي تروجها الطبقات السائدة عن الفئات المستضعفة والمهمشة، فتتجه تبعاً لذلك إلى إعطاء الكلمة لأعضائها والتعرف عليهم من الداخل بعد أن أهملتهم الوثائق المكتوبة وتعاملت معهم لا كذوات فاعلة وإنما كأشياء وموضوعات لفعاليات تاريخية يتحكم فيها غيرهم.

6) السيرة إعادة اعتبار للجزئي والمهمش

السيرة أصبحت ضرورية بالنسبة لكل مؤرخ أو سوسيولوجي أراد أن يعرف «الوقائع الصغيرة الحقيقية»،[28] أي كل تلك الوقائع التي لم تكتب ولم تُدون من لدن معاصريها لكونها لم ترق في نظرهم إلى مستوى الحدث رغم ما قد يكون لها من صلات بممارسات المجتمع وقيمه.

السيرة تفيد أيضاً في البحث عن الممارسات التي انحرفت عن المعايير السائدة وشكلت الهامش في مجتمعها أو رفعت لواء العصيان في أي شكل من أشكاله؛ كما تفيد في التعرف على تلك النزاعات التي لم يُفسح لها المجال لتتحول إلى صراعات مكشوفة - كل هذه الميادين التي تتغاضى عنها الوثيقة المكتوبة أو تعرضها مشوهة تمثل السيرة أداة مناسبة لولوجها.

تلك هي بصفة عامة المميزات الرئيسية التي تجعل من السيرة منهجاً ذا طابع خاص بالمقارنة مع المناهج الأخرى المتداولة في حقل السوسيولوجيا والأنتروبولوجيا والتاريخ. وإذا كانت هذه الخصائص تضفي عليها أحياناً بعض الجاذبية وتدفع الباحث إلى اعتبار الأخذ بها تجربة مثيرة، فإنه لا ينبغي أن يغيب عنا مع ذلك الطابع المعقد للسيرة الذي يبرز بصفة خاصة لما ننزل بها إلى مستوى التطبيق الميداني.

الطابع المعقد للسيرة

إن السيرة ليست مجرد رجوع شخص معين إلى ماضيه لاستحضار مراحل حياته السابقة أو لاستعادة أحداث ووقائع ظلت إلى هذا الحد أو ذاك عالقة بذاكرته . إن هذا الطرح التبسيطي للسيرة يتغافل عن هوية المتكلم الحقيقي في نطاقها، كما يتغافل ثانياً عن المستويات المختلفة التي تتشكل منها رواية السيرة. فهل الراوي هو المتكلم الحقيقي والوحيد

(28) هذا التعبير الذي يرجع إلى الأديب ستندال Stendhal يشير إلى كل تلك الحياة فيما يُغفله المؤرخون.
Dominique Aron-Schnapper et Danièle Hanet, Archives orales et histoire des institutions sociales, Revue française de sociologie, Vol. XIX, Nº 2, Avril-Juin, 1978, p. 262

في السيرة[29] ؟ وهل يتحدث عن نفسه فعلاً لما يستعمل صيغة المتكلم ؟ إذا كان من الصعب الإجابة حالياً عن مثل هذه الأسئلة فلنبرز على الأقل بعض مظاهر هذا التعقيد والتشابك الذي يتميز به خطاب السيرة.

بعض الباحثين ميزوا بين الراوي وخطابه، أي أنهم بدل اعتبار الكلام صادر عن متكلم معلوم وواقعي أبرزوا الطابع المبني للمجهول للكلام الوارد في إطار السيرة : يتكلم ça parle. ويعني ذلك في نظرهم أن السيرة تتضمن أكثر من صوت وأكثر من راوٍ، وبالتالي لا يجوز ردها إلى مصدر واحد، وأيضاً أن رواية السيرة هي ربما نتاج لمستويات متصارعة ومتعارضة داخل فكر ووجدان الراوي.[30]

هذا النوع من الطرح يتضح أمامنا أكثر لما نتساءل ونبحث عن «الأنوات» (les «je») المختلفة التي يتضمنها خطاب السيرة. فهناك أنا ـ الشخصية je – personnage (وهو الراوي كموضوع لسيرته)، هناك أنا ـ الراوي je – narrateur (وهو الراوي كملاحظ وكمقيّم لحياته وكمخبر أيضاً بما شهدته من أحداث وتجارب)،[31] ثم هناك الصيغ الكلامية الأخرى التي تسمح للراوي بأن يعطينا صورة عن نفسه دون أن يقول «أنا» (أحكام، سخرية، تأملات فكرية، استعمال تعابير القدح أو الإشادة...)، أو تسمح له بإبراز أناه عن طريق دحض أو قبول آراء الآخرين (هذا صحيح، هذا خاطئ، هذا أكيد، هذا محتمل، هذا وهمي...).[32]

وقد نجد الراوي أحياناً يخاطب نفسه «بأنت»، أو في أحيان أخرى يستعمل صيغة المخاطب لما يشير في حديثه إلى المثل الأعلى الذي عليه أن يسعى إلى تحقيقه، أو يستعمل صيغة الغائب (هو) لما يتعلق الأمر بإبراز صورته لدى الآخرين، أو صيغة «نحن» لإبراز انصهاره في الجماعة. بيد أن الراوي لما يقول «أنا» فإنه ربما يشير فقط إلى الصورة التي يظن أنها تنطبق عليه. فبحكم الطابع الانتقائي للذاكرة لن يكون الراوي في غالب

29) إذا كان السعي إلى الارتباط بالوقائع والتعبير المباشر عنها بعيداً عن أي منطلقات ذاتية يؤدي بالتاريخ المكتوب إلى التقليص من دور المؤلف، بل إلى «نسيانه» في بعض الأحيان، فإن طبيعة هذا النسيان تتغير لما يتم الانتقال إلى التاريخ الشفوي، إذ لا يعود الهدف آنذاك هو نسيان المؤلف وإنما نسيان الشخص الذي أثر بدرجة أو بأخرى في كلام الراوي.
Eric-André Blumel, **Femme est-il un mot de passe ?**, Pénélope, N° 12, printemps, 1985

30) Claude Chabrol, **Psycho-socio-sémiotique. récits de vie et sciences sociales.** Revue des Sciences Humaines. N° 191, Juillet-Septembre, 1983, p. 81

31) إذا كان أنا ـ الشخصية وأنا ـ الراوي يلتقيان في نفس الشخص فإنهما «يفترقان جذرياً على المستوى الزمكاني وعلى مستوى التجربة المعيشة». ورغم أن الذاكرة تعمل على إلغاء هذه المسافة لتوحي لنا بأن هناك اتصال أو استمرارية على مستوى «المعيش» ومطابقة بين الطرفين، فإن الفاصل القائم بينهما يظل مع ذلك واقعاً غير قابل للتجاوز.
Claude Abastado, op. cit. p. 18

32) Claude Chabrol, op.. cit., pp. 81-82

الأحيان، هو الأكثر تأهيلاً وقدرة على معرفة نفسه ـ وبين الصورة التي ينسبها للجماعة عن نفسه والصورة الحقيقية التي شكلتها عنه الجماعة قد يوجد بينهما عدم تطابق إن لم يكن تعارض في بعض الأحيان.[33] إن رواية السيرة لا تصدر إذن عن مصدر واحد، أي فقط عن الشخصية التي تقوم بفعل الرواية ولا عن توجيه منسجم ومتماسك، بل ما يتضح من خلال الملاحظات الآنفة الذكر هو بالدرجة الأولى التداخل الحاصل في نطاقها بين مستويات متعددة من الخطاب، وتعارض أصوات وفعاليات يصبح معها كل بحث عن المصدر أو الأصل عملاً وهمياً. وإذا كانت السيرة في صيغتها النهائية تُلغي التعدد وتبدو لنا كنتاج لمطابقة تامة بين أنا الراوي وخطابه، فلأن الباحث، كمحاور في البداية ثم كمحلل ومؤول فيما بعد، ينسب كل الأصوات إلى الراوي ويرّد كل المعاني الواردة في الخطاب إلى من يقوم بفعل الرواية، محققاً بذلك الانتقال من التعدد الحقيقي إلى الوحدة الوهمية.[34]

ويمكن أيضاً في إطار إبراز هذا التركيب المعقد أن نتحدث عن المستويات المختلفة التي يلتقي عندها خطاب السيرة بالواقع. فحتى لو افترضنا أن خطاب السيرة صادر فقط عن صاحبها فإن الواقع الذي يتحدث عنه يتفرع إلى واقع مُتَمثَّل réalité représentée وواقع مقنن ثم واقع معاش. واقع متمثل معناه أن الراوي يتحدث لنا عن الأفكار والآراء والتصورات والخيالات التي دارت في ذهنه إبان مختلف مراحل حياته، واقع مقنن، ويتضمن الحديث عن مجمل القيم والمعايير والأعراف والمبادئ الأخلاقية والدينية والضوابط الاجتماعية التي كانت توجه سلوكه باعتباره عضواً في الجماعة؛ ثم واقع معاش يتجسد أساساً في العلاقات الاجتماعية الواقعية والممارسات الفعلية التي تشكل، من حيث المبدأ، تطبيقاً لمختلف أشكال التقنين الاجتماعي.[35]

ما موقف الباحث الاجتماعي إزاء هذا التركيب المعقد الذي تتميز به السيرة ؟ هل ينبغي له أن يتعامل مع السيرة ككل أم يقتصر فقط على جانب من جوانبها ؟ هناك من اقترح أن يركز الباحث الاجتماعي على دراسة الممارسات الاجتماعية باعتبار أنه من خلالها تنكشف العلاقات الاجتماعية، وهي الموضوع الرئيسي للسوسيولوجيا، وأن يتبنى موقف الإثنولوجيين بدل موقف علماء النفس الاجتماعيين، أي ألا يتعامل مع محاوره كمُستجوَب يطلب منه الإفصاح عن بعض آرائه ومواقفه وإنما «كمخبر يهتم لا بما يعتقد وإنما بما يعرف

J. Poirié, S. Clapier-valladon, P. Raybaut, op., cit., pp. 56-57. (33

Claude Chabrol, op., cit., p. 82 (34

J. Poirié, S. Clapier-valladon, P. Raybaut, op., cit., pp. 52-53 (35

لكونه عاشه مباشرة».[36] وهناك من اقترح ألا يطلُب الباحث رواية السيرة كلها وإنما يقتصر فقط على محورة المقابلة حول تجربة محددة أو مشكل بعينه ليتم بذلك الحصول على معطيات أوضح وأدق.[37] مثل هذه الحلول لازالت، رغم أهميتها، ذات فعالية محدودة.

وزيادة على ما سبق هناك عنصر آخر يُضفي المزيد من التعقيد على السيرة ويتمثل في النتائج التي تترتب عن المقابلة ما بين الباحث والمبحوث. فمن المسلم به، بالنسبة لمن يخوضون عموماً تجربة العمل الميداني، أن المبحوث من جهة يُدلي بالمعلومات التي يعتقد أنها تستجيب لرغبة الباحث، وفي نفس الوقت، يلبّي طلبه ويمنح له المعلومات التي هو بالفعل في حاجة إليها، ومن جهة أخرى يكتفي بالإفصاح فقط عن المعلومات التي يود استمرارها عنه بعد مماته دون التي تشكل إزعاجاً له أو تنقيصاً من المكانة التي يسعى إلى تبوئها. فخطاب السيرة يتجه إذن في آن واحد إلى شخص الباحث، وإلى الباحث، ثم إلى الموت كشخصية ثالثة مؤثرة هي أيضاً في توجيه المقابلة. هذه الشخصية الثالثة الحاضرة منذ الوهلة الأولى، أي منذ إقدامنا على طلب السيرة من شخص مسن، تثير لدى هذا الأخير أحياناً ردّ فعل دفاعي، مما يحول سيرته إلى صراع ضد الموت وإلى سعي للحفاظ على وجود مّا في مرحلة ما بعد الحياة.[38]

ثم إن السيرة قد تهدف إلى تزويد الباحث ليس فقط بالمعارف والمعلومات التي يسعى إلى اكتسابها، وإنما أيضاً بأخلاق معينة وإعطائه درساً في الحياة وتجارب يقتدي بها أو على الأقل يستفيد منها، بدءاً بخصال الشجاعة والكرم والمروءة إلى إبراز أهمية الصبر في الظروف الصعبة وفائدة العمل والتوفير لتحقيق النجاح الاقتصادي، إلخ.. وبالنظر إلى أن المقابلة هي في أساسها علاقة تفاعلية بين الباحث والمبحوث فإنه من المرجح أن يُدلي المبحوث بمعطيات أخرى إذا ما تعلق الأمر بباحث آخر؛ من الممكن أن يتحدث عن شخصية مثالية بدل أن يتحدث عن شخصية واقعية، كما أنه من المحتمل أن يكيف استعراضه لسيرته مع صيغ الخطاب المشروعة والمعترف بها ويتبنى في هذا المجال نفس النماذج التي تروجها على الخصوص وسائل الإعلام.

(36 Daniel Bertaux, **l'approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités**, Cahiers Internationaux de sociologie, Vol. LXIX, Paris, P.U.F. 1980, p. 209

(37 Kluckhohn, cité in, Dampierre (Eric de), op., cit., p. 448

(38 Maximilienne Levet-Gautrat, **Récits de vies, récits de mort**, revue des Sciences Humaines, T. LXII, N° 191, Juillet-Septembre, 1983, p. 119

ومما يزيد من حدّة المصاعب الآنفة الذكر هو أن وعي الإنسان عموماً لا يرقى إلى تمثل كامل وشامل للحياة الفعلية التي يعيشها، أي أنه في خضمّ حياته الاجتماعية لا يُدرك دائماً المنطق المتحكم في أفعاله، ولا يفهم دائماً مدلول ومغزى الأحداث الجارية أمامه؛ فيظل وعيه تبعاً لذلك متأخراً عن أفعاله وتعجز ذاكرته عن اختراق ما لم يتم استيعابه إبان حدوثه[39]. وتبعاً لذلك لا تعود السيرة سوى استرجاعاً وهمياً لهذا الوعي القاصر أو إلغاءاً عفوياً لكل الأحداث التي امتنعت عن إدراك الراوي.

إضافة إلى ذلك، ما بين الذاكرة والاسترجاع الفعلي لذكريات معيّنة هناك وسائط تؤثر، بشكل أو بآخر، في مدى النجاح الذي يمكن أن يرافق هذه العملية. فدرجة التمكن من اللغة مثلاً والتحكم في تعابيرها وتراكيبها ـ والتي تتفاوت حسب الانتماء الاجتماعي والمستوى الثقافي لكل شخص ـ كثيراً ما توجه الذاكرة إما نحو السكوت عن بعض الذكريات التي لا يجد الراوي الكلمات المناسبة لبلورتها فيقتصر على انتقاء ما تسمح به قدرته التعبيرية، وإما نحو تضخيم الأشكال التعبيرية بكيفية لا تتطابق تماماً مع الذكريات الموجودة ـ ومعنى هذا أن الوسيط اللغوي قد يشكل في بعض الأحيان حاجزاً حقيقياً ما بين الذاكرة وموضوعها.[40] على أن مجرد رغبة المبحوث في استرجاع بعض الذكريات دون أخرى قد تشكل لوحدها عقبة أمام «الوفاء» للماضي. ثم إنه لا يكْفي من ناحية أخرى، أن يستحضر الراوي أحداثاً أو ذكريات معينة، بل يهم أيضاً ـ وهذا من خصوصيات المنهج الإثنوبيوغرافي ـ أن يحدد الدلالة التي يضفيها عليها. وحيث إن هذه الأخيرة نتاج لتأويل الحدث إبان وقوعه، ثم تأويله عند تذكره، وحيث إن عملية التذكر تتأثر أولا وقبل كل شيء بالوضعية الراهنة للراوي،[41] فإن الدلالة التي يتم الإفصاح عنها ذاتية وقابلة لأن تتغير وفقاً لتغير وضعية من أدْلى بها.[42] ثم إذا كان المنهج الإثنوبيوغرافي يتجه على وجه الخصوص إلى الفئات الاجتماعية الدنيا، أي

(39) Paul Veyne, op., cit., p. 229 et 231

(40) Isabelle Bertaux – Wiame, mémoire et récits de vie, Pénélope, N° 12, printemps, 1985

(41) في هذا الإطار لاحظت Anne-Marie Devreux في بحثها عن الكيفية التي يتم بها تذكر الأسرة والحضور النسبي لكل من الأب والأم من لدن عينات من الرجال أن الذاكرة تعمل هنا ليس وفقاً لمبدإ الانتماء الجنسي، وإنما استناداً بالدرجة الأولى إلى طبيعة تقسيم العمل السائد حالياً في نطاق حياتهم الأسرية. ففيما يخص المستجوبين الذين يتقاسمون مع زوجتهم مهمة النهوض بأعباء العمل "المنزلي"، فإنهم يفسحون في ذكرياتهم مجالاً واسعاً للأم إلى جانب حديثهم عن الأب. أما "المستجوبون" الذين يعيشون في أسرتهم تقسيم العمل بشكله التقليدي فالملاحظ أن حديثهم عن الأبوين يخل بالتوازن الآنف الذكر لما يُفرط في تضخيم دور الأب مقابل تجاهل وتغييب حضور الأم. مما حدا بالباحثة إلى التحدث عن الوظيفة التبريرية للذاكرة التي تنتقي في الماضي ما يتناسب والوضع الاجتماعي في الحاضر وتضفي عليه طابع "المشروعية".

A.M. Devreux, la mémoire n'a pas de sexe

(42) Isabelle Bertaux-Wiame, op., cit., pp. 50-51

إلى أولئك الذين لم تُتح لهم فرصة الكلام، فإن خوض تجربة المقابلة مع بعض أفرادها أبرزت في كثير من الأحيان الوعي الضعيف الذي تمتلكه هذه الفئات عن نفسها وعن وجودها الاجتماعي، بحيث تتحول السيرة لديهم إلى إشارات مقتضبة عن المهنة ومنطقة السكن وتاريخ الزواج وعدد الأولاد، إلخ. أما مواقف الأفراد وردود فعلهم إزاء القضايا المجتمعية العامة فتظل غائبة. وقد اعتبر بعض الباحثين أن مثل هذا القصور في التعبير عن الذات وبلورة بعض معالم حضورها في المجتمع والتاريخ برهان على «الانتصار الشامل للضغط الإيديولوجي الذي تمارسه الطبقات السائدة».[43]

بلا شك تعلمنا السيرة أشياءاً لم نكن على اطلاع بها، وتزودنا عموماً بمعطيات غزيرة تتجاوز أحياناً ما كنا نتطلع إلى معرفته - لكن هل هي لذلك مكتفية بذاتها ؟ هل تتضمن دلالتها في ذاتها ؟ بالنسبة لستروس السيرة تُعرِّف بالواقع لكنها لا تفسره، تجعلنا نعيش ثانية الواقع المتحدث عنه لكنها لا تبين لنا الأسباب البنيوية المتحكمة في إنتاجه. فتغدو في نظره مجرد لحظة في البحث لا تتحقق الغاية من استثمارها طالما أن الباحث لم يقم بتحليلها لتشييد المعنى الكامن في ثناياها. وبتعبير آخر، ما يدعو إليه ستروس في هذا المجال هو من جهة التعامل مع سِيَر الحياة لا بوصفها تعبيراً عن ذوات فردية لا ترقى في نظره إلى مستوى الموضوع العلمي، بل التعامل معها كما لو كانت أشياء لبناء نسق العلاقات الذي يفسرها، ومن جهة أخرى العمل على تحليل السيرة كتاريخ جزئي وضعيف في إطار تاريخ أقوى وأشمل - رغم ما ينجم عن هذا الإدماج من تقليص لموادها وإفقار لمضامينها - ليتسنى بذلك الانتقال من مجرد معطيات خام إلى المعرفة السوسيولوجية.[44]

خلاصة واستنتاجات

هذا التعقيد الذي تتسم به السيرة الشفوية يحد من فعاليتها، ويضع في طريق الباحث عوائق وصعوبات يقتضي تجاوزها النسبي الوعي الكامل بالأبعاد الإبستيمولوجية لتطبيقها إضافة إلى الأخذ بمجموعة من الاحتياطات التقنية والمنهجية.

(43) Y. Lequin et J. Metral, op., cit., p. 152

(44) Claude Lévi-Strauss, la pensée sauvage, Plon, Paris, 1961, pp. 346-347

هكذا يمكن للباحث أن يلجأ، على سبيل المثال لا الحصر، إلى مصادر أخرى بغية مراقبة واختبار مدى صحة ما قيل في إطار السيرة الشفوية، كأن يطلب بيوغرافية مضادة عن الأشخاص الذين تلقى سيرتهم، أو يعيد المقابلة مع صاحب السيرة بعد مرور مدة زمنية معينة مع دفعه إلى أن يتأمل جيداً في سيرته ويُصدر بصددها أحكاماً نقدية ـ من الممكن أيضاً أن يطرح معه نفس القضايا لكن بصيغ مختلفة؛ كما يمكنه أن يتحقق من واقعة أو من معطى ما انطلاقاً من كونه نتيجة لوقائع ومعطيات أخرى سبق التحقق منها، كما أنه من المحبذ تعزيز السيرة الشفوية بالسيرة المكتوبة بما فيها من عقود الزواج والطلاق، عقود الإرث، عقود البيع والشراء، عقود توزيع المياه، رسائل شخصية... بإمكان الباحث كذلك أن يعدل عن طلب السيرة بكل مراحلها ويقف عند حدود «الحفر» والتعمق في تجربة بعينها، أو يعمد إلى استشارة «سيرة المستقبل» قصد مقارنتها بسيرة الماضي والفصل بين ما هو معيش بالفعل وما هو مجرّد إسقاط ـ وكيفما كانت طبيعة الاحتياطات التي يتبنّاها الباحث فإنه يتحتّم عليه ـ في كل الحالات السابقة ـ أن يتحلّى بالصبر حتى يسمح للراوي بتخطي الخطاب العفوي، «الخطاب ـ التصريح»، أو الخطاب الموجه للآخر، فيكتسب بذلك تدريجياً ثقته واطمئنانه. بعدئذٍ فقط يمكن القول بأن المقابلة قد بدأت بالفعل.

على أن الوثيقة المكتوبة بدورها لا تخلو هي أيضاً من منزلقات، وليست بالتالي في غنىً، هي كذلك، عن التزام الحذر إزاءها ـ إن الرسائل التي كانت تُبعث من الجهات إلى الجهاز المركزي مثلاً ـ على قربها من الأحداث ـ كثيراً ما كانت تكتب بغرض الإخبار فقط بما يمكن أن ينال الرضى أو يسمح بالحصول على امتيازات معيّنة، وتقارير الإدارة أيضاً كثيراً ما كُتبت لطمس وتبرير حقوق مغتصبة... إن النقد ضروري سواء إزاء السيرة الشفوية أم الوثيقة المكتوبة ـ وإذا كان الاعتبار ـ في مجال التاريخ مثلاً ـ قد مُنح لحد الآن للوثيقة المكتوبة، بينما وُصمت المصادر الشفوية بالهزال والتفاهة فلكون هاته الأخيرة مرتبطة أولاً وقبل كل شيء، بالمعيش اليومي، الذي لا يشير هنا إلى ما يحدث في كل يوم بقدر ما يشير إلى ممارسات الفئات الاجتماعية المسودة والمهمشة. واضحٌ إذن البعد الطبقي لتهميش الرواية الشفوية عن المعرفة التاريخية. أما السوسيولوجيا، فهي مطالبة أكثر من أي وقت مضى بالتأمل في المناهج والتقنيات التي تعتمدها، وذلك في سياق اجتماعي وتاريخي محدد، وانطلاقاً من أبحاث ميدانية واعية بمنطلقاتها النظرية والإيديولوجية ـ إن التقليص من عوائق المنهج الإثنوغرابيوغرافي يمر حتماً عبر تكثيف تجارب البحث بما يرتبط بها عادة من نقد وتقييم.

فهرس